

Revue catholique internationale
COMMUNIO

XVII, 5 — septembre-octobre 1992

Henri de Lubac

Le théologien à l'œuvre

Vous êtes un théologien de haute lignée, mais vous êtes aussi un humaniste selon la grande tradition des théologiens humanistes. Ceux-ci n'aiment guère les scolastiques et les scolastiques les détestent généralement. Pourquoi ? C'est en partie, je pense, parce qu'ils ne comprennent que les propositions simples, univoques ou qui semblent l'être. Vous vous intéressez plutôt à la vérité que la proposition se propose de formuler et qui lui échappe toujours pour une part. »

Lettre d'**Étienne Gilson** au **P de Lubac**, 1^{er}
avril 1964.

Sommaire

Éditoriaux

Olivier BOULNOIS : **Humaniste parce que théologien**

5 Promouvoir les humanités, défendre l'humanité, ce sont les deux versants d'un même respect pour ce qu'exige la théologie. Le P. de Lubac est humaniste parce que théologien.

Vincent CARRAUD: **Une oeuvre nécessairement**

8 C'est la catholicité même du catholicisme, c'est-à-dire la nécessité de tenir la Tradition totale, qui imposait que l'oeuvre du P. de Lubac fût immense. Dégagée des occasions qui l'ont suscitée, elle reste à lire.

La théologie et le mystère

Xavier TILLIETTE : **Le legs du théologien**

13 L'oeuvre multiforme du P. de Lubac, qui a laissé place aux contingences, n'en a pas moins une profonde cohérence. Sa pierre de touche est la notion de *mystère*.

Philippe BARBARIN : « **Un homme exercé dans la musique divine** »

22 L'amour de la Bible et son approche dans l'oeuvre du P. de Lubac stimulent le ministère d'un prêtre diocésain, spécialement auprès des jeunes. L'Écriture est fondamentalement actuelle.

Peter HENRICI : **Du mystère en philosophie**

27 En relisant son *Surnaturel*, le P. de Lubac mentionne Blondel, Rousselot et Maréchal comme ses prédécesseurs, aux philosophies desquels il a donné une justification théologique : « C'est parce qu'il veut lui accorder une fin surnaturelle que Dieu crée la nature humaine. » Ainsi le désir de voir Dieu est-il le *phénomène* du mystère.

L'Église

Paul McPARTLAN : « **Tu seras transformé en moi** »

38 Le P. de Lubac n'a jamais rédigé l'ouvrage sur la mystique qu'il projetait. Pourtant, il en a indiqué la direction fondamentale : le centre du mystère est la divinisation de l'homme. Être transformé en Dieu, c'est pour le P. de Lubac le sens de l'Eucharistie, oeuvre de l'Église et Vérité de l'Écriture. Il reste à ses successeurs (Jean Zizioulas) d'achever cette synthèse.

Claude DAGENS : **Penser et aimer l'Église**

53 Le P. de Lubac a toujours refusé d'écrire un traité sur l'Église distinct de son mystère central, le Christ. Les multiples perspectives qu'il esquisse vers le centre n'en ont que plus de valeur : il rend justice à toute sa tradition, distingue sa grandeur surnaturelle de sa seule faiblesse humaine, ne l'interprète jamais comme un corps politique. Il n'y a pas deux périodes dans l'oeuvre du P. de Lubac, avant et après le Concile, mais une seule ligne de pensée.

Georges CHANTRAINE : **Surnaturel et catholicité**

66 Le P. de Lubac a toujours défendu la véritable dignité de l'homme, en analysant la culture occidentale depuis le xvt^e siècle. Contrairement à ce qu'affirme l'humanisme athée, l'homme désire par-dessus tout l'union à Dieu. Il n'est comblé que par l'abaissement d'un Dieu fait homme. L'Église, parce qu'elle est catholique, en fait don au monde et à l'histoire. Perdre cette dimension, ce serait renier le vrai combat pour la dignité.

Paradoxes

Marguerite LÉNA : **La sainteté de l'intelligence**

81 Les *Paradoxes* du P. de Lubac témoignent des tentatives de l'intelligence humaine pour rendre compte de l'infini qui l'habite. Le paradoxe n'est soutenable et fécond que si l'intelligence est sainte, c'est-à-dire se soumet d'abord aux exigences les plus élémentaires de la pensée, avant d'entrer, par une obéissance qui ne peut manquer d'être

Jean-François THOMAS : **La vérité du paradoxe**

92 Loin d'être le signe d'une rhétorique stérile, le paradoxe est l'étoffe des choses. Il s'agit d'en présenter quelques aspects : il est à l'oeuvre dans l'aveu que la liberté ne peut être qu'obéissance envers l'autorité, dans un engagement qui n'attend pas le succès, dans la reconnaissance d'une dimension sociale qui ne limite pas l'homme, mais aussi dans la recherche d'une vérité qui n'est nôtre que si elle est le fruit de la Tradition.

Le discernement historique

Jean BASTAIRE : **Le bouddhisme**

110 Le P. de Lubac a été, en matière de dialogue interreligieux, comme en tant d'autres domaines, un « passeur », quelqu'un qui assurait la communication à travers les frontières. Son propos n'était pas seulement d'exposer une forte pensée de la façon la plus exacte, mais d'entrer en elle pour déceler la présence du Christ.

Gérard LECLERC : **L'invention de l'histoire**

115 L'histoire est sans cesse présente chez le P. de Lubac. Historien de la théologie, il a aussi cherché à discerner la situation spirituelle de son temps, ce que rend possible la conscience d'une donnée fondamentale : l'invention de l'Histoire par le christianisme.

Jacques PRÉVOTAT : **Les évêques sous l'Occupation : un démenti du cardinal de Lubac**

126 « La Question des évêques sous l'Occupation », ce texte publié en février dernier par la *Revue des deux mondes* est-il réellement du P. de Lubac ? L'intéressé a démenti en être l'auteur. Mais que sait-on de ce document controversé ?

Michel SALES : **L'oeuvre du cardinal de Lubac : éléments de bibliographie**

133

Erratum. Dans notre précédent numéro, « Le Nouveau Monde », p. 134, il faut lire ainsi la dernière ligne de la bio-bibliographie de Pierre MartinValat : « Prochaine publication : *Lettre de Sénèque à saint Paul* ».

Olivier BOULNOIS

Humaniste parce que théologien

L'ŒUVRE immense ¹ du P. de Lubac est celle d'un humaniste. Homme de science, il laisse des travaux d'érudition remarquables dans les domaines les plus variés : histoire des dogmes, de l'exégèse, de la philosophie. Homme de lettres, marqué par les modèles de Péguy et de Claudel, il a su soutenir de sa sobre éloquence la passion qui l'animait pour la vérité, et présenter avec une inlassable exigence de clarté les analyses les plus ardues. Homme de foi, il n'a cessé d'affronter les prétentions de l'athéisme moderne, de scruter le sens des religions non chrétiennes (en particulier du bouddhisme ², et de ramener sur un socle intellectuel commun le dialogue entre l'Église d'Orient et celle d'Occident. Homme d'engagement, il sut toujours retourner aux fondements moraux et rejeter la primauté du politique, y compris pendant la Résistance ³.

Ces contributions multiples et importantes, le P. de Lubac les doit à un principe fondamental, le retour au centre. Tous

1. Voir l'article de Vincent CARRAUD, « Une oeuvre nécessairement immense », p. 8.

2. Voir l'article de Jean BASTAIRE, « Le bouddhisme », p. 110.

3. Voir l'article de Gérard LECLERC, « L'invention de l'histoire », p. 115, qui montre à quel point l'engagement ponctuel du P. de Lubac s'enracine dans une analyse permanente des fondements de la politique, et l'analyse de Jacques PRÉVOTAT, « Les évêques sous l'Occupation : un démenti du cardinal de Lubac », p. 126, qui apporte un éclairage nouveau sur un texte qui a fait beaucoup de bruit dans les médias.

ses travaux ne sont que des perspectives (parfois très vastes) vers l'Unique nécessaire ¹. Le cœur de la culture occidentale se situait pour lui dans l'énigme du surnaturel, c'est-à-dire de la divinisation de l'homme, sur le modèle du Christ ². Sur le plan de la méthode, cela impliquait un retour à la théologie, même pour résoudre les inextricables problèmes philosophiques posés par l'évolution de la culture occidentale (par exemple, pour sauver l'esprit de Thomas d'Aquin contre la dérive moderne de certains « thomistes » ³). Mais Henri de Lubac n'a jamais séparé le travail de théologien de celui d'historien, persuadé que seule la fidélité à la plus ample tradition permet d'atteindre une compréhension nouvelle de problèmes souvent mal posés. Il ne s'est jamais résigné à la marginalisation culturelle de la foi au Christ. Plutôt que de rompre vainement des lances avec les penseurs à la mode, il a saisi que c'était l'approfondissement de cette foi, et donc la tradition théologique, qui constituait la meilleure analyse du temps et la meilleure réponse à ses besoins. C'est pourquoi son oeuvre est aussi un retour aux sources : patristique, pensée médiévale, philosophie de la Renaissance sont pour lui les lieux où se joue le drame de la vocation divine de l'homme. Outre ses propres travaux, les collections qu'il a contribué à fonder, « Théologie » (Aubier) et « Sources chrétiennes » (Cerf, près de 400 volumes parus) témoignent de la vitalité d'une telle méthode.

Le noyau spéculatif de ses analyses s'organise autour des concepts-clés de *mystère* et de *paradoxe* ⁴. Même s'il dépasse la capacité de notre intelligence, le mystère est l'objet propre de la raison humaine ; c'est par lui que notre destinée nous est donnée à contempler et à penser ⁵. Il s'exprime donc par un paradoxe : le salut divin qui dépasse notre pouvoir est pourtant ce à quoi nous aspirons le plus essentiellement, et il ne nous est donné que par un Dieu qui s'abaisse jusqu'à notre humanité. Toute la culture chrétienne ou païenne, et même antichrétienne

1. Voir l'article de Philippe **BARBARIN**, « Un homme exercé dans la musique divine », p. 22.

2. Voir l'article de Paul **MCPARTLAN**, « Tu seras transformé en moi », p. 38.

3. Voir l'article de Georges **CHANTRAINE**, « Surnaturel et catholicité », p. 66.

4. Voir les articles de Marguerite **LENA**, « La sainteté de l'intelligence », p. 81, et de Jean-François **THOMAS**, « La vérité du paradoxe », p. 92.

5. Voir l'article de Peter **HENRICI**, « Du mystère en philosophie », p. 27.

(en négatif), pointe vers cet événement suprême et en exprime, plus ou moins proprement, le sens 1.

Son immense ouverture d'esprit lui a permis de distinguer, y compris dans l'Église avant, pendant et après le Concile, la ligne invisible du surnaturel, derrière les imperfections des hommes et de leur langage ².

Promouvoir les humanités, défendre l'humanité, ce ne sont là que deux versants d'un même respect pour ce qu'exige la théologie. Henri de Lubac est humaniste parce que théologien.

Il avait participé au lancement de l'édition française de *Communio*. Lui rendre hommage est pour nous un honneur et un devoir.

Nous ne pouvions pas rendre hommage aux qualités de l'homme, en partie parce qu'elles nous échappent, en second lieu parce que ce serait contrevenir à sa légendaire modestie. Nous dirons simplement qu'il a vécu du mystère dont il parlait.

Olivier Boulnois, né en 1961, marié, trois enfants. Maître de conférences à l'École pratique des Hautes Études (5^e section), philosophie médiévale. Enseignement à l'université de Paris X-Nanterre et à l'Institut catholique de Paris. Publication : Jean Duns Scot. *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 1988.

1. Voir l'article de Xavier **TILLIETTE**, « Le legs du théologien », p. 13.

2. Voir l'article de Claude **DAGENS**, « Penser et aimer l'Église », p. 53.

Vincent CARRAUD

Une œuvre nécessairement immense

Ut inventus quaeratur, immensus est. Dieu est si grand que, le trouver, c'est encore le chercher.

SAINT AUGUSTIN, *In Johannem*, tract. 63, n. 1.

LE P. DE LUBAC est mort il y a un an exactement. Ses liens avec *Communio* et avec presque tous les membres du comité de rédaction de la revue étaient assez anciens, profonds et vrais pour qu'il soit inutile de les rappeler ici. Bien qu'il eût quitté ce comité depuis longtemps¹, un comité qu'il continuait cependant à conseiller avec beaucoup de bienveillance si le besoin s'en faisait sentir, il était normal et bon, jusqu'à une date récente, que chaque nouveau membre lui fût présenté. Introduits par Jean-Robert Armogathe ou Jean Duchesne, plusieurs en ont fait l'expérience impressionnante et enrichissante.

Notre dette est considérable, et à trois titres principalement : son amitié fidèle et attentive, la fondation internationale de *Communio* et ses premières années francophones, son œuvre surtout qui nous précédait, reçue, avec celle du P. de Balthasar et du P. Bouyer, comme « notre » tradition.

Le premier point relève maintenant de la mémoire et de la prière. Chacun sait ou pressent ce qu'il doit au P. de Lubac. Ce

1. Le P. de Lubac est resté membre du bureau de rédaction les deux premières années de la revue et ne l'a quitté (à quatre-vingt-un ans) que certain que ce comité saurait la faire vivre.

dû, même le plus intime, qu'accompagne l'image d'un visage inoubliable, a pris place désormais parmi les raisons, tant méditées par le P. de Lubac, d'aimer l'Église comme celle par qui le don de Dieu vient à l'homme.

Le deuxième appartient à la chronique du catholicisme contemporain, et n'a plus d'intérêt qu'historique. L'important n'est ni la fondation ni les fondateurs — et n'est-il pas évangélique d'être fondé lors d'un repas, comme le fut *Communio*, dans une *trattoria*? L'important est ce qui est dit et fait, et notre but plutôt que notre origine, si avouable soit-elle : annoncer et exprimer la foi chrétienne. Car une revue n'est ni un « mouvement » ni une « institution » ; elle n'est ni nécessaire ni impérissable ; bref, elle ne requiert aucun charisme et n'est l'effet que de *l'occasion* : une intention initiale, c'est-à-dire un programme¹, et l'analyse de la situation contemporaine et de ses enjeux² suffisent. Il ne s'agit donc pas de s'agiter vainement pour outrepasser la tâche des serviteurs inutiles et de vouloir canoniser ceux qui, fondant *Communio*, ne se sont engagés et ne nous ont engagés qu'à noircir un peu (ou beaucoup) de papier³, laissant évidemment au Saint-Esprit l'essentiel, qui est de convertir et de sanctifier.

Restent une œuvre, des livres. Il s'agit de les lire. Sans doute arrive-t-il que les livres, parfois écrits pour être lus, le soient effectivement. Mais ici le truisme est rare. En philosophie comme en théologie, on n'a bien souvent exalté, statufié, vénéré, préjugé de l'Église et du temps, qu'afin de ne pas lire⁴. Il est des respects irrespectueux. Être fidèle à Henri de

1. Voir précisément l'article de Hans Urs von Balthasar qui ouvre, depuis 1972, toutes les éditions de *Communio* : « Un programme : *Communio* » (républié dans les tables et index 1975-1985) et l'éditorial de Rémi Brague du n° X, 5-6, *L'avenir du monde*, *Communio*, sept.-déc. 1985, pp. 6-8 : « Avons-nous quelque chose à dire? »

2. Voir en particulier les trois articles de Jean-Luc Marion dans *Communio*, I, 1, 1975, pp. 17-27, « Droit à la confession » ; X, 5-6, 1985, pp. 38-47, « L'avenir du catholicisme » ; XVII, 2-3, 1992, pp. 12-33, « Apologie de l'argument ».

3. Voir la note de Rémi Brague dans le n° XIII, 5, 1988, p. 4, qui cite et traduit Hans Urs von Balthasar, *Rechenschaft*: « Dieu veuille que ce ne soit pas *seulement* du papier qui pourrisse, mais qu'au moins *un* grain de froment parvienne à la grâce de la résurrection. Tout ce qui est du papier relève aussi de la "large route" » ; voir aussi le commentaire par Hans Urs von Balthasar de la « Prière pour recevoir l'Esprit-Saint » qui suit, pp. 5-13.

4. De l'admirable « *corruptorium Thomae* » cajétanien à la rédition française récente de *Sein und Zeit*, les exemples abondent.

Lubac, c'est d'abord le lire comme lui-même lisait. Il faut pour cela comprendre deux choses.

1) Son oeuvre, même livrée tard à la publicité (1938), ne pouvait pas ne pas être immense, car Henri de Lubac était *catholique*. Le regard d'ensemble, si défectueux soit-il, qu'on peut lui porter, en fait surgit le caractère fondamental, «l'intelligence intime de cette mystérieuse *Catholica*» en laquelle réside l'essence du catholicisme. Au cardinal de Lubac lui-même s'applique d'abord ce qui valait pour son livre programmatique, *Catholicisme* : « *Si nous l'avons choisi pour titre, c'est moins pour indiquer le contenu du livre que l'esprit dans lequel nous nous sommes efforcé de l'écrire* ¹. » Cet esprit, qui donne le ton et l'orientation de toute son oeuvre, est celui de la plénitude, de la totalité, au point que la puissance d'inclusion devient le caractère primordial de la vérité. C'est la catholicité même du catholicisme, c'est-à-dire la nécessité de tenir la Tradition totale, qui imposait que l'oeuvre du P. de Lubac fût immense : « *Nous avons lu le plus de textes possibles* ². »

2) Il n'est de véritable respect de la Tradition que critique. L'héritage est d'abord discernement, condition d'une lecture juste comme d'une réception pertinente : « *Pour que le fleuve de la Tradition parvienne jusqu'à nous, il faut perpétuellement désensabler son lit.* »

Le P. de Lubac insistait sur cela : c'est dans l'inconcevable nouveauté du Christ que se fonde la « nouveauté définitive du principe chrétien », et par conséquent le renouvellement doctrinal permanent auquel le chrétien, et singulièrement le théologien, est nécessairement appelé — car il est requis par l'Église elle-même, en grand moment de l'histoire de la pensée. Si l'oeuvre entière du cardinal de Lubac témoigne d'un tel renouveau, ce serait en être indigne que de ne pas l'imiter ici en tentant le même effort, dont il avait pris soin, pour éviter les erreurs, de déterminer le sens et les conditions ³. La fidélité envers la Tradition ne consiste pas à répéter littéralement tels ou tels énoncés de philosophie ou de théologie prétendument

1. *Catholicisme*, Introduction, p. XI. Notre remarque sur l'immensité nécessaire de l'oeuvre d'un théologien chrétien vaut évidemment pour les PP. Balzathar et Bouyer, plus haut cités, comme pour les PP. Rahner ou Congar.

2. *Exégèse médiévale*, I, 1, Aubier, 1959, p. 20.

3. Voir par exemple *Paradoxe et mystère de l'Église*, Aubier, 1967.

soustraits à l'histoire, mais à imiter l'effort de réflexion et de création des Pères de l'Église.

Quiconque a fréquenté un peu *Surnaturel*, *Exégèse médiévale* ou *Corpus mysticum* par exemple sait quelle intelligence critique avait le P. de Lubac. La même sagacité doit à présent s'exercer à l'égard de sa propre oeuvre. Voilà la seule tâche qui lui rendra vraiment hommage. Bref, l'oeuvre du P. de Lubac doit devenir un objet d'étude, et être lue pour elle-même, dégagée des motifs ou des mobiles contemporains qui la convoquaient ou la révoquaient, le plus souvent malgré l'avis de l'auteur lui-même. Toute son autorité invite à ne pas en faire désormais une autorité. Tradition et critique sont constitutivement liées.

Quelle est la part de *Communio* ici ? Ni de se substituer au travail scientifique et ecclésial que nous appelons, et qui commence à avoir lieu ¹, ni de faire l'apologie du P. de Lubac et de lui dresser une couronne mortuaire supplémentaire. Ce serait précisément tourner le dos à tout son enseignement et à sa volonté la plus expresse que de faire du P. de Lubac le fondateur d'une secte, ou même d'une école. Nous ne sommes pas lubaciens.

Mais ce que veut *Communio*, c'est faire entrevoir le théologien à l'oeuvre, l'intelligence de la foi face au mystère. Évoquer le P. de Lubac au travail, dans sa tâche et sa mission de théologien.

Achevant de « dévorer » *Le Mystère du surnaturel*, Étienne Gilson distinguait deux types de théologiens ². Les uns, le plus grand nombre, ont pour objet la théologie. Les autres, les « grands », les « maîtres », comme Augustin ou Bonaventure, ont pour objet l'objet même de la théologie, « *la réalité créée vue à la lumière de la Révélation divine et d'abord Dieu lui-même* ». Mais cet « objet » n'est précisément pas un objet. C'est

1. Les récentes thèses, italienne et anglaise, d'Antonio Russo (sur l'influence de Blondel sur Lubac) et de Paul McPartlan (sur l'eucharistie et l'Église selon Lubac et Zizioulas) en témoignent toutes deux.

2. Et peut-être aussi deux *styles* de théologiens (Gilson rapprochait les « manières de parler » de saint Thomas et celles du P. de Lubac. Nul doute qu'une étude sur la langue et le style du P. de Lubac s'impose) : lettre du 21 juin 1965, in *Lettres de M. Étienne Gilson au P. de Lubac*, Cerf, 1986, pp. 73-74.

pourquoi le P. de Lubac a conçu des livres, si remarquablement achevés, comme des « approximations » convergentes et paradoxales d'un centre jamais atteint ¹, la figure du Christ, le paradoxe absolu de l'Homme-Dieu.

Aussi pouvons-nous légitimement faire nôtre le propos d'Étienne Gilson en filant la comparaison du P. de Lubac et de saint Thomas ² : « *Saint-Thomas eut au suprême degré ce sens du mystère, mais comme il était en même temps pénétré d'une admiration sans bornes pour l'intellect (...), il nous met souvent aux prises avec des positions qui consistent à définir exactement les contours intelligibles d'un mystère dont l'éclaircissement philosophique complet est impossible.* »

Vincent Carraud, né en 1957. Marié, quatre enfants. Maître de conférences en philosophie à l'université de Caen. A publié : *Pascal et la philosophie*, PUF, 1992. Rédacteur en chef adjoint de *Communio*.

1. Sur ce point, et plus généralement sur l'unité de son oeuvre, voir Hans Urs von Balthasar, « Une oeuvre organique », in VON BALTHASAR (H.11.) et CHANTRAINE (G.), *Le Cardinal Henri de Lubac. L'homme et son oeuvre*, Lethielleux, 1983.

2. Lettre du 21 juin 1965, *ibid.*

Xavier TILLIETTE

Le legs du théologien

LE P. DE LUBAC a intitulé *Théologies d'occasion* un recueil d'articles anciens. Il était assez satisfait de ce titre : théologies (au sens de « théologiques ») selon l'occasion, non préméditées, plus ou moins fortuites, plus ou moins provoquées — comme il rédigera son *Mémoire sur l'occasion* de ses écrits —, et théologies d'occasion, donc qui ont déjà servi et que l'on repropose un peu usagées mais encore utilisables. C'est sans doute cette ambiguïté qui lui plaisait, le rappel des circonstances et la patine du temps.

Les théologies d'occasion s'insèrent dans un plus vaste ensemble, sans que l'oeuvre entière perde le caractère contingent que son auteur a tant souligné. En effet, les mémoires pseudo-posthumes présentent la succession des ouvrages comme un fruit du hasard plus que de la nécessité : accumulation de dossiers sans but préconçu — ainsi est né *Catholicisme*, à l'instigation pressante du P. Congar, ainsi se sont formés les grands livres historico-dogmatiques *Corpus mysticum*, *Méditation sur l'Église* (rédigée avant la crise de 1950), les chefs-d'oeuvre jumeaux *Surnaturel* (controversé) et le *Mystère du surnaturel*, et comme par enchantement, à en croire l'autobiographie, au fil des années d'exil et d'errance, la masse harmonieuse des quatre volumes de *l'Exégèse médiévale* — ou bien répliques à l'urgence du moment, réponses à l'actualité historique

1. Desclée de Brouwer, Paris, 1984, 478 p.

tels le best-seller *Le Drame de l'humanisme athée*, faisceau d'articles publiés dans *Cité Nouvelle*, ou les *Affrontements mystiques* — exigences de l'enseignement, comme les trois livres sur le bouddhisme — réflexions incidentes, couchées aussitôt sur le papier, liées en gerbe et largement diffusées, *Sur les chemins de Dieu, Paradoxes, Nouveaux Paradoxes* — devoirs de l'amitié, souhaits de l'autorité, hommages mortuaires : ici la liste serait longue, avec les trois ou quatre livres sur Teilhard de Chardin, les *Images de l'abbé Monchanin*, les portraits de *Trois jésuites*, les éditions de correspondances, bourrées de notes, de Valensin, Blondel, Wehrlé, Teilhard, Fessard, Gabriel Marcel, Gilson, etc. Ajoutez les monographies moins fréquentées, mais entourées d'une sorte de prédilection : *Proudhon et le christianisme, Histoire et Esprit* sur Origène (que Michel de Certeau considérait comme un chef-d'oeuvre), *Pic de la Mirandole*, le très savant jeune homme pour lequel, en son grand âge, il ressentit une sorte de tendresse. Puis le Concile a donné lieu à toute une rubrique de haute vulgarisation et de commentaire, à propos de l'Église, de la Révélation et de la Tradition, de la grâce et de la foi... Cependant, au cours des années soixante-dix, bravant le déclin, le P. de Lubac a mis en chantier la vaste entreprise de *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, qu'il n'a pu terminer comme il l'aurait voulu, mais qui, malgré la fatigue, malgré l'ampleur de la thématique, brille des *veteris vestigia flammae*. Un été, à Chantilly, il a littéralement dévoré la correspondance et les romans de George Sand, on se demande comment il a pu survivre. Il restait au vieillard octogénaire à éditer quelques glanes de circonstance, comme l'écrit sur la Résistance chrétienne, témoignage incontournable, puis à contenter les éditeurs en récoltant des textes oubliés et inaccessibles, les *Théologies d'occasion* ci-dessus mentionnées et les deux tomes de *Théologie et Histoire*. Mais l'heure était arrivée des *paleae* de Thomas d'Aquin, des fétus de paille ; et il regardait de loin, avec détachement, les étapes et les jalons de son itinéraire. Il avait accueilli volontiers, mais non sans scepticisme, la « folle » initiative de la Jaca Book, la traduction italienne de ses *Opera omnia*.

En face de ce foisonnement, comment parler de l'« oeuvre organique d'une vie » ? Certes, elle n'obéit pas à un plan prémédité, elle n'est pas systématique, articulée sur un traité ou sur une construction doctrinale. Le P. de Lubac le déplorait parfois. Avec son habituelle modestie il incriminait tantôt une insuffisance spéculative, tantôt l'ignorance des langues vivantes.

Un jour même il émit devant moi l'hypothèse spéculative d'un pis-aller : les livres théologiques importants de la bibliothèque étant consignés chez les collègues, il se serait rabattu faute de mieux sur un secteur historique moins exploité ! L'hypothèse est assez improbable quand on sait la complaisance et l'entraide qui régissent les relations confraternelles des jésuites. En tout cas il n'a pas exécuté un grand ouvrage qu'il projetait sur l'image de Dieu, pour lequel il avait amoncelé des fiches, qu'il a bradées lors de la tourmente de 1950. Il n'a pas mené à terme le courrier du modernisme, laissant au P. Marié le soin de parachever *Au coeur de la crise moderniste*. *Humani Generis* a de toute manière introduit une cassure dans sa production et l'a détourné pour un temps des tâches théologiques proprement dites. Le livre dont il rêvait sur la mystique n'a pas vu le jour, et il subsiste en fragments dispersés. *Le Jésus-Christ* qu'il avait envisagé est resté en toile de fond.

Néanmoins, l'oeuvre foisonnante, multiforme, du cardinal de Lubac affiche une cohérence profonde, voire une structure organique. Dans son déploiement, elle a laissé une place à l'improvisation et aux contingences, encore une fois elle n'est pas planifiée. Mais dans sa genèse interne, elle se conforme à des lignes directrices énergiques et inflexibles, sans lesquelles l'auteur n'aurait pas été capable de soulever et de dominer une masse érudite fantastique. La même observation vaut pour Balthasar. Cette oeuvre croît, grandit et se ramifie sous la poussée d'une vérité génératrice d'une intention : la coalescence d'un appel et d'un fait, d'une disposition et d'une révélation, en somme la découverte apologétique du cardinal Dechamps, mais plus à fond et plus complexe, la méthode d'immanence de Maurice Blondel. On ne saurait trop majorer l'impact d'une telle intuition sur la formation intellectuelle du jeune scolastique Henri de Lubac. Pour les étudiants de sa génération — la génération de la guerre de 1914-1918, *L'Action*, alors assez mal famée, a été comme une levée d'écrou, elle a libéré les esprits et réconcilié les ambitions intellectuelles et les énergies apostoliques, sous l'égide de ce vocable magique d'action. L'honnête travail d'Antonio Russo vient de le confirmer¹. Grâce à leur aîné Auguste Valensin, les jeunes gens furent très tôt initiés à l'oeuvre du maître d'Aix. C'est Valensin qui avait fait connaître Blondel à

1. *Henri de Lubac: Teologia e Dogma nella Storia. L'influsso di Blondel*. Prefazione di Walter Kasper. Ed. Studium, Roma, 1990, 440 p.

Pierre Rousselot, déterminant chez celui-ci l'inflexion vers une philosophie chrétienne qualifiée de « renaissance de l'intelligence », quelques années avant sa mort héroïque. C'est encore Valensin qui fut le médiateur entre Blondel et Teilhard de Chardin, en vue d'un échange de lettres très instructif 1.

La référence à Blondel est un repère majeur, mais elle n'éclaire pas à elle seule la pensée en germe du P. de Lubac. Le courrier qui circule assez tôt entre Lyon et Aix est des deux côtés trop déférent et louangeur pour que s'en dégagent des lignes de force. Du moins de Lubac pense-t-il, comme Yves de Montcheuil armé par Valensin 2, que Blondel a posé véritablement le problème religieux, en termes incoercibles : inévitable et humainement insoluble, nécessaire et impraticable, d'où l'exigence d'une intervention et d'un surcroît ; mais l'exigence, loin d'être un dû à l'origine, est la réponse suscitée, prévenue, par le don qui l'a anticipée. Le dynamisme de l'intelligence et de la volonté, convenablement guidé, conduit inéluctablement à l'aveu qui excède les pouvoirs de la philosophie. Mais l'aveu de la confession de foi n'est pas vraiment un exode, un exil. En réalité, il ratifie tout un corps de vérités chrétiennes sur lesquelles la démarche dialectique a préalablement passé comme l'ombre de ce corps.

Le P. de Lubac et ses compagnons ont admirablement saisi, certes, l'inspiration augustiniennne et pascalienne de la démonstration blondélienne, mais aussi tout ce qu'il y a de théologie « en abyme » dans l'itinéraire de *L'Action*. D'une part le *Fecisti nos ad Te*, l'insatisfaction intraitable, « tout ce qui finit est trop court » ; d'autre part, promesse d'infini, l'Idée immanente, sceau royal, marque de l'ouvrier sur l'ouvrage. L'Idée de Dieu, vie de l'esprit, est le fil rouge de toute l'oeuvre, même de la plus savamment théologique et historiquement érudite, mais surtout évidemment des travaux sur la théodicée et l'athéisme. Mieux que quiconque, le P. de Lubac a su ancrer, cheviller, cette pensée de Dieu, consubstantielle, incomparable, à nulle autre pareille, que l'incroyance s'efforce en vain d'extirper en la défigurant. Jeanne Delhomme, qui la récuse, en est pourtant

1. *Blondel et Teilhard de Chardin*. Correspondance commentée par Henri de Lubac. « Bibliothèque des Archives de Philosophie », nouvelle série, Beauchesne, Paris, 1965, 165 p.

2. Yves de MONTCHEUIL, *Maurice Blondel. Pages religieuses*. Aubier-Montaigne, Paris, 1945.

vivement frappée : « ... Quelle est donc cette idée, qui ne partage pas le sort commun, qui fuit le risque de l'irréalité ? Quel est donc cet être, qu'aucune conscience ne rencontre ? Quel est donc ce sujet, capable de la double affirmation d'une idée absolue et d'un être absolu 1 ? » L'« impossible interrogation 2 » s'emploie à démonter l'indémontrable, à prouver qu'il s'agit d'une fausse idée, sinon d'une idée fautive, d'une non-idée, et que la question ne se pose pas. Sans doute.... tant que la pensée pure sera déracinée de l'action et du sujet agissant et souffrant — Jules Lagneau déjà le laissait entendre. Or le P. de Lubac n'a pas méconnu ni méprisé la « marque de force d'esprit, jusqu'à un certain degré seulement », au sens intellectuel et moral. Il a même admis, un peu imprudemment, la métaphore (de Lagneau justement) de l'athéisme « sel qui empêche l'idée de Dieu de se corrompre », dont on a abusé en faveur d'une pureté sans mains. A vrai dire c'est de l'ignorance, plutôt que de la superstition et de l'idolâtrie, que le P. de Lubac a scruté tous les accès, exploré tous les recès, comme Dostoïevski. Car l'image de Dieu peut être oblitérée, sinon abolie. Mais si la force d'esprit de l'athée confine à la bravade, il en faut beaucoup plus pour assumer tout le poids d'une destinée surhumaine.

Toutefois, sauf documents inédits, Henri de Lubac, au rebours de son ami Gaston Fessard, a été avare de confidences sur sa genèse intellectuelle. Ouvert à la philosophie, il s'est vite déterminé comme théologien, de pied en cap, happé par la théologie comme par une passion, devant laquelle la réceptivité est la règle. Il nous recommandait et il nous inculquait par l'exemple l'objectivité ou ce qu'il nommait ainsi, reflet de l'objet par excellence, que rien n'enserme ni ne circonscrit, Dieu inexhaustible en sa Révélation. Quand je fouille au fond de mes souvenirs, je me rappelle combien j'étais frappé dans la conversation du P. de Lubac par l'insistance sur la Transcendance. Il évoquait le Tout-Autre, mais ce n'était manifestement pas le Tout-Autre de la théologie dialectique et de la *sola fides*. Comment une méprise eût-elle été possible ? Le Tout-Autre,

1. *Jeanne Delhomme*. Textes rassemblés par Monique Dixsaut. « Les Cahiers de la Nuit surveillée », Éditions du Cerf, Paris, 1991. « La Négation de Dieu », p. 94 (tiré de *l'Encyclopaedia universalis*, art. « Dieu »).

2. *L'Impossible Interrogation*. Coll. « L'athéisme interroge », Desclée, Paris, 1971.

la Transcendance, visait avant tout à nous déprendre d'un humanisme fallacieux, d'une obsession rationnelle, qui aurait paralysé, au sortir de la philosophie, la mystérieuse « entrée en théologie », oubli de Moab, conversion du regard et baptême de feu. Le P. de Lubac, en ce temps-là, n'était pas très tendre pour une attitude philosophique campant sur son quant-à-soi, bien que ses meilleurs amis, Fessard, Teilhard, Nicolet, Hamel, Bouillard... eussent une forte fibre philosophique. A-t-il lui-même éprouvé la tentation ? Le groupe dit de la Pensée à Fourvière dans les années vingt, qui mit quelque peu en émoi une autorité timorée, ne cachait pas son culte de la réflexion, sa défiance à l'égard d'une théologie *ne auferatur*. Mais c'était chez Henri de Lubac, et d'ailleurs aussi chez Fessard, aux fins de la théologie ; quant à Balthasar, si instruit de philosophie, il exorcisera encore davantage l'ingérence spéculative. Une prochaine livraison des *Études philosophiques* clarifiera dans la mesure du possible la relation, parfois ambivalente, du P. de Lubac à la philosophie.

Il craignait, peut-être à l'excès, le rationalisme multiforme, qui se caractérise par son autosuffisance et son appropriation boulimique (dont le modèle est le système hégélien). Le rationalisme est souvent en passe de commettre le « larcin des choses saintes » au détriment de la foi. Surtout, il porte à l'athéisme comme à son fruit amer et desséché. Le péril symétrique contre lequel s'exerce la polémique du P. de Lubac est le mysticisme pur, non chrétien, menace toujours rampante pour la foi doctrinale et sacramentelle. La toute-altérité se tient du côté du mysticisme chrétien, qui est l'exception, comme Bergson l'avait deviné, dans la floraison des mystiques négatives, noétiques, spirituelles. Celles-ci mettent en péril le christianisme qu'elles prétendent dépasser, sous l'invocation du Saint-Esprit, dans un troisième âge du monde. Le P. de Lubac, dans l'ouvrage de sa vieillesse, a fait l'histoire de ces joachimismes.

Pour désigner l'instance théologique qui lui servait de pierre de touche, il se référait volontiers au mot-talisman de *mystère*, qui bat en brèche la dissolution rationaliste comme la sublimation mysticiste. Le vocable rayonne d'ailleurs sur l'ensemble de ce cahier. Comme la philosophie selon Blondel est la sainteté de la raison, la théologie est la sainteté du mystère chrétien. Mystère veut dire secret et sacrement. Le mot polysémique captive l'intelligence et polarise l'adoration. Il était pour les étudiants de Fourvière, nourris de lectures humanistes, le test et l'aimant

de l'initiation théologique. Or le mystère jouait un rôle capital dans la pensée en quête de Gabriel Marcel, comme « *mystère ontologique* » offert à la réflexion philosophique et réverbérant sur elle l'éclat d'une grâce divine. Blondel penché sur l'Unique Nécessaire indiquait un « *mystère qui survit au coeur de l'action* », « *qui survit à l'usage, en apparence complet, de toutes ses puissances* ¹ ». Au passage, tout à trac, il donne du mystère chrétien une définition précipitée ², glose vibrante qui tait l'incarnation. Claudel, autre gloire du scolasticat, et de même Péguy rendaient le mystère palpable dans de splendides évocations et échantillons poétiques. On peut appliquer à l'intuition théologique originelle du P. de Lubac ces lignes spontanées d'une lettre de Claudel à l'abbé Douillet :

« *C'est le mystère (...) qui est l'aiguillon de toutes les recherches, de toutes les grandes entreprises, de tous les héroïsmes. Même dans k ciel il y aura toujours quelque chose de Dieu qui se dérobera à sa créature créée (sic), il y aura toujours matière à ce désir dévorant, insatiable, qui est au fond de notre nature, et si nous devions le perdre, comme j'ai osé le dire dans la Cantate, ah, nous l'envierions à l'Enfer* ³ ! »

Le mystère, avec son versant d'opacité et de nuit, l'inconnaissable, qu'une philosophie courte bannit, est aussi la profusion inépuisable, dont les arrhes déjà ne se comptent plus, la fontaine qui vainc toute soif. Chose remarquable, le P. de Lubac, qui plus que tout autre a subi les affres meurtrissantes du mystère de Dieu dans sa vie, n'a pas épilogué sur le *Deus absconditus* ; il n'en recueillait que le rayonnement et le ruissellement. Il avait une divination pour épingler dans la page grise et aride de Migne la citation merveilleuse, le trait de lumière. Il a mis au jour les trésors de la Tradition, il s'est comporté vis-à-vis de ce « dépôt » munificent comme un bon cellierier de la Parole de Dieu. Ou plutôt, pour effacer l'image statique, il a décacheté les « sources », qui coulent en surabondance dans son oeuvre et chez ses amis Balthasar et Daniélou. Le livre de prémices, *Catholicisme*, donnait l'impression d'un monde spirituel enfin dévoilé. Comme le milieu divin de Teilhard, le mystère de la foi se multipliait en se partageant et en se diversifiant,

1. *L'Action* (1893), pp. 313, 319.

2. *Ibid.*, p. 407.

3. *Supplément aux Œuvres complètes*, I., p. 328.

comme mystère trinitaire, eucharistique, ecclésial, mystère du surnaturel, mystère de l'Écriture. Si le mystère du Christ et le mystère de la Croix sont moins ou peu développés, c'est que le P. de Lubac en était trop intimement proche. Il était rivé à ce lieu et lien hypostatique de Dieu et de l'homme où s'étaient amorcées ses premières méditations. L'hommage intitulé *L'homme devant Dieu* aurait pu s'appeler *L'homme avec Dieu*.

Par un miracle de réversibilité, l'homme que nous avons connu presque toujours pathétique et gémissant a produit une oeuvre singulièrement tonique, d'où la trace des souffrances est effacée. Ce n'est pas l'optimisme volontaire et contagieux de Teilhard, conquis sur la dépression, ce n'est pas la revanche de l'esprit sur le corps qui le martyrise, c'est plus simplement l'amour de Dieu poussé jusqu'à l'oubli de soi. L'extrême sensibilité, vraiment écorchée, ne perce que rarement, dans une adresse au Christ, dans des textes de deuil et de souvenir ; habituellement elle se cache, se fond en délicatesse d'intelligence, en finesse de style. Elle l'a pourtant fait souffrir indûment et plus que de raison, et elle émerge immanquablement dans notre mémoire. Elle s'était exacerbée au long des années cinquante, à cause de la suspicion qui pesait sur son orthodoxie. Malgré la réhabilitation éclatante, le mauvais rêve, le cauchemar le poursuivait encore, surtout à l'occasion de maladies et de délires fiévreux. Cependant, lorsqu'il a fourni sa version des faits, il a minimisé l'événement, désamorcé les soupçons ; il a disculpé l'Église et le Saint-Père de tout grief ; son malheur était issu de malentendus, véhiculés par des confrères obtus mais non malveillants. On a critiqué cette explication en famille, on a déploré le petit air de revanche qu'elle engendrait. Je ne partage pas cet avis. Ce sont les pusillanimes qui taisent des désaccords et qui veulent sauver une unanimité de façade — tentation permanente de l'autorité et des lâches.

Ç'eût été trop demander au cardinal de Lubac, vieux religieux fidèle jusqu'au scrupule, que de se reconnaître dans les évolutions et transformations postconciliaires, en particulier celles qui ont affecté les ordres religieux et la Compagnie de Jésus. Il avait vu à Fourvière s'écrouler le monde qu'il avait tant aimé, il était un témoin du passé, trop âgé pour guetter, surgissant des ruines, le renouveau encore à surseoir de l'abnégation et de la ferveur. Il en apercevait des présages dans des fondations encore fragiles auxquelles il prodiguait ses encoura-

gements. Quelquefois des paroles amères lui échappaient, mais sa confiance dans la sève ignatienne intarissable demeurait intacte (il est mort pendant l'année du jubilé). Il se reproche dans le *Mémoire* de n'avoir pas assez réagi, assez protesté. Du moins n'a-t-il laissé planer aucune équivoque, ni consenti le moindre gage à la sécularisation ; et il l'a payé cher en solitude, lui le « théologien de l'amitié ». Mais Henri de Lubac est trop grand pour être associé à nos litiges et à nos querelles. Comme Claudel et Teilhard étaient nés avec la passion de l'Univers, il portait la passion de l'Église catholique et des âmes, et donc de l'unité.

Xavier Tilliette, né en 1921, entré dans la Compagnie de Jésus en 1938. Enseigne à la Grégorienne (Rome). Dernières publications : *L'Absolu et la Philosophie*, Paris, PUF, 1987 ; *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Paris, Éditions du Cerf, 1990 ; *Filosofi davanti a Cristo*, 2^e éd. Brescia, Queriniana, 1991 ; *La Semaine sainte des philosophes*, Paris, Desclée, 1992.

Philippe BARBARIN

« Un homme exercé dans la musique divine »

(Origène)

LE P. DE LUBAC note que lorsque le pape Paul VI était présent au Concile, il ne laissait à nul autre le soin de procéder à l'« intronisation de l'Évangile ». C'est ainsi que les Pères donnaient au Christ lui-même la présidence de leur assemblée. Car « *l'Évangile, c'est le Christ* ».

Chacun pourrait introniser l'Évangile dans sa journée, lui donner la première place — chronologique et hiérarchique —, pour tenter de transmettre ensuite fidèlement ce qui aura été reçu dans l'écoute et la prière. On lit au livre d'Isaïe (50, 4) : « *Le Seigneur Yahvé m'a donné une langue de disciple pour que je sache apporter à l'épuisé une parole de réconfort. Il éveille chaque matin, il éveille mon oreille pour que j'écoute comme un disciple.* »

Si quelqu'un pensait que cette attitude chrétienne est passive, paresseuse ou dépersonnalisante, le moindre contact avec le P. de Lubac lui montrerait vite son erreur. L'abondance, la discrétion et l'intelligence de son œuvre provoquent une grande joie chez le lecteur. Les pages de ses livres divisées entre le texte et les notes rappellent sa bibliothèque où des masses de dossiers méthodiquement classés montaient jusqu'à un mètre du sol sous les rayons de livres. On a l'impression en le lisant qu'il se cache derrière son travail. Lorsqu'il transmet toutes ses richesses — immense fécondité de la méditation de nos aînés —, il cherche à nous faire oublier que c'est lui qui a trouvé et présenté ces trésors. Il est vrai qu'il se donne tout entier dans l'analyse, les rapprochements ou les commentaires, mais on a

l'impression qu'il veut disparaître dans ce grand courant ecclésial. Il en dit le moins possible sur sa propre pensée et consacre tout son élan à rendre témoignage du travail de l'Esprit en tous ceux qui nous ont précédés. Comme elle est belle la mission du serviteur de la Parole dans l'Église !

On pourrait appliquer au P. de Lubac le remerciement de Grégoire le Thaumaturge à Origène : « *Le Maître de toutes choses, Celui dont la voix résonne dans celle de ses amis les prophètes, (...) le prenant lui aussi pour ami, avait fait de lui son porte-parole (...). Il avait reçu le don d'explorer et de découvrir (...). C'était, je crois, par une communication de l'Esprit divin. La même puissance qui avait inspiré les prophètes éclairait leur interprète. Il avait reçu le plus beau don, une part splendide, celle d'être auprès des hommes celui qui expliquait Dieu.* »

Tout commence avec Origène. En le découvrant grâce à *Histoire et Esprit*, j'ai eu le sentiment de boire à la source de l'exégèse chrétienne. J'ai eu la chance de travailler dans l'exemplaire personnel de l'auteur, « revu » — surtout pour les notes — de la main du P. von Balthasar, qui disait d'Origène : « *Il reste pour moi l'interprète et l'amoureux le plus génial, le plus ample de la Parole de Dieu. Je ne me sens nulle part aussi bien que chez lui.* »

Fasciné par le mystère du Christ qui se cache et se révèle, Origène nous apprend à le voir ou à le chercher partout. « *Il est le nouvel Adam, le vrai Joseph, le vrai Moïse.* » Il affleure dans les personnages de Noé, de Josué, de David et de Salomon. « *Il est le temple comme il était le tabernacle.* » Chacun des prophètes le préfigure. Dans cette ligne, les pages 170 à 174 d'*Histoire et Esprit* m'ont fait l'effet d'un feu d'artifice. Elles s'achèvent sur ces lignes d'Origène : « *Notre-Seigneur, unique en sa substance, apparaît à travers toutes les Écritures sous mille aspects variés, chacun des personnages ou des événements prophétiques traçant quelque'un de ses traits.* »

Comme aumônier de lycée, j'ai l'occasion d'animer depuis des années un « atelier Bible ». Une jeune fille, pour inviter à ces rencontres, avait dessiné naguère une affiche présentant le livre ouvert, et l'on voyait sortir des lignes du texte le visage du Seigneur. Il apparaissait, il était plutôt évoqué que représenté. Les mains qui tenaient le livre pour nous l'offrir et le visage au

centre, portaient les marques de la Passion (des filets de sang, la couronne d'épines...).

Tout était dit par ce dessin. Celui qui vient ici pour lire la Bible rencontrera Jésus et Jésus crucifié. C'est lui qui ouvre le livre, c'est lui qui nous le commente et c'est lui qui dans le texte et le commentaire se livre à nous.

Dans *Histoire et Esprit*, j'ai trouvé comme la clé des champs, la joie de courir et revenir dans les « immenses plaines des Écritures ». J'ai senti dans le P. de Lubac le joyeux mélange de l'exégèse scientifique et de la réflexion théologique. Le dilemme entre les approches intellectuelle et spirituelle de ce texte qui est à la fois une oeuvre humaine et une oeuvre divine disparaissait. Nous avons grand intérêt à travailler avec rigueur, nous devons beaucoup aux spécialistes, mais la Bible ne leur appartient pas. Il ne suffit pas d'étudier. « *Je crains — écrit Origène — que les livres saints ne soient voilés pour nous, et même scellés à cause de la négligence et de la dureté de nos coeurs. (...) Il nous faut supplier le Seigneur (...) pour que vienne l'Agneau (...). Car c'est lui qui, "ouvrant les Écritures"; enflamme le coeur des disciples en sorte qu'ils disent: "Notre coeur n'était-il pas ardent, alors qu'Il nous ouvrait les Écritures ?"* » (*Histoire et Esprit*, pp. 318-319.) Commentant le Cantique, il livre aussi son expérience déroutante : l'Époux s'approche, il est avec moi. Puis il se retire subitement et je ne trouve plus ce que je cherche. Je soupire après sa venue et quelquefois de nouveau il vient. Quand enfin je crois le tenir dans mes mains, une fois de plus il m'échappe. Il s'est évanoui, je me remets à le chercher. Et cela recommence souvent... Car nous avons reçu la force d'entendre, mais pas encore celle de connaître.

Tout cela se passe dans le registre de la grâce. L'accumulation des connaissances ne fait pas l'essentiel. Quelquefois, j'avais regretté que les disciples d'Emmaüs n'aient pas transcrit tout ce qu'ils avaient entendu en chemin. Quelle leçon extraordinaire n'avons-nous pas perdue ! Mais je me suis aperçu que ce rêve à demi nostalgique était un manque de foi. Le titre de l'ouvrage du P. de Lubac signifie que *l'Esprit* est toujours à l'oeuvre dans *l'histoire* des hommes. Il poursuit sa tâche d'inspiration dans l'Église à chaque génération et pour chaque âme. Comme les compagnons du soir de Pâques, nous sommes aveugles et donc tristes, le plus souvent empêchés de le reconnaître. Seule la grâce de la conversion peut nous ouvrir les yeux. L'intelligence des Écritures n'est pas à notre portée.

C'est le travail de l'Esprit de nous conduire vers la Vérité. L'illumination est un don, comme une visite que Jésus lui-même peut venir nous faire pour nous interpréter dans les Écritures tout ce qui le concerne.

Lorsque cette visite se fait attendre et que nous avançons dans l'obscurité, comme à tâtons, faut-il nous taire ? Origène pense que non ; il suggère de commenter la Parole divine, même pauvrement et dans la détresse intérieure pour qu' « *elle ne soit pas prise en dégoût par les auditeurs, comme il arriverait si elle ne recevait aucune explication* ». Claudel peut venir ici en renfort : « *La parole de Dieu n'est pas comme un projecteur construit pour éclairer en avant tel ou tel point particulier, mais comme un flambeau que l'on tient dans la main et qui porte la lumière partout autour de nous à mesure que nous avançons.* » Le serviteur de la Parole, même s'il est aveuglé, peut construire l'Église, parfois inconsciemment. Car bien sûr, il ne s'agit que de cela. Pour moi l'héritage reçu du P. de Lubac est résumé en quatre mots d'Origène sur la page de garde de ma Bible : *Eis tèn Ekklesian anagein*, « [Tout ce que tu vas recevoir dans ce livre, tu dois le] faire monter vers l'Église ». L'éducation du corps du Christ est l'achèvement du travail de l'Esprit dans notre histoire humaine.

« *S'il fallait résumer d'un mot l'esprit de cette exégèse, nous dirions qu'elle est un effort pour saisir l'esprit dans l'histoire, ou pour assurer le passage de l'histoire à l'esprit. Effort à la fois double et un, qui, par le fait qu'il transcende l'histoire, la fonde en lui donnant un sens.* » (*Histoire et Esprit*, p. 278.)

En essayant d'écouter au mieux cette phrase qui présente un livre et peut-être de nombreux travaux du P. de Lubac, je pense qu'il suffirait d'y changer un seul mot pour présenter la mission pastorale d'un prêtre : « *S'il fallait résumer d'un mot l'esprit de ce ministère...* » Dans « *saisir l'esprit dans l'histoire* », je vois alors l'écoute, le discernement, l'obéissance à l'action de Dieu en ses enfants et dans le monde. Pour « *assurer le passage de l'histoire à l'esprit* » en la fondant et en lui donnant un sens, je pense à la prédication de la Parole, à la célébration des sacrements, à l'édification de l'Église et à l'«équipement des saints»...

L'intérêt et l'attention que le P. de Lubac portait à mon ministère en paroisse et en aumônerie — jusqu'à des détails — me laisse penser que si ses recherches étaient très élevées et ses

occupations fort différentes, il n'y avait pour lui qu'une seule oeuvre en ce monde, celle de Jésus qui nous fait la grâce de nous associer à la mission reçue de son Père.

Peter HENRICI

Du mystère en philosophie

LE P. DE LUBAC aimait à préciser, avec un sourire, qu'il n'était pas théologien, mais historien du dogme. A plus forte raison il aurait nié être philosophe, même s'il est certain que plusieurs de ses écrits honorerait tout philosophe de profession. Mais en effet, c'est par des « études historiques », intitulées lapidairement *Surnaturel*, que le P. de Lubac a renouvelé la théologie catholique. Il va peut-être moins de soi que ce livre opère aussi une nouvelle fondation de la philosophie chrétienne. C'est ce que nous essaierons d'esquisser, trop rapidement sans doute, dans ces quelques pages.

Un problème non résolu de la philosophie moderne

Ce qui distingue la philosophie moderne de la pensée antique et médiévale est la place qu'y prend le problème de la connaissance : au point que la monumentale *Geschichte des Erkenntnisproblems* de Cassirer a pu être présentée, en d'autres langues, comme histoire de la pensée moderne tout court. Or le fond du problème ne regarde ni le mécanisme ni la validité de notre connaissance humaine, ni l'« origine des idées » ou d'autres problèmes spécifiques ; il s'agit de connaître la nature même de la connaissance humaine. De Descartes à Kant, nous assistons à des confusions et à des contaminations continues entre connaissance sensible et connaissance intellectuelle. C'est Kant qui, le premier, a découvert le vice radical et commun des philosophies qui le précédaient : pour les rationalistes, de Descartes à Spinoza et Leibniz, la sensation n'était qu'une

Philippe Barbarin, né en 1950, prêtre en 1977 (diocèse de Créteil). Curé de Boissy-Saint-Léger, aumônier du lycée de Limeil et délégué diocésain à l'œcuménisme. Quelques publications pour jeunes, dont *Jamais je ne t'oublierai*, Droguet-Ardant, 1992.

forme imparfaite (« confuse » ou « inadéquate ») de la connaissance intellectuelle, tandis que pour les empiristes comme pour l'école wolffienne, l'intellection n'était qu'une manière plus élaborée de la connaissance sensible. A ce primat du sensible, même Kant ne put se soustraire, quand il fit de la réception des données sensibles la condition même de toute connaissance objective. Il tenta, certes, de sauvegarder le domaine de l'intelligible, en ajoutant les noumènes aux phénomènes comme leur arrière-fond. Mais cette région de l'intelligible devait rester, par le fait même, inaccessible à notre raison théorique ; elle n'est que l'arrière-fond inconnaissable de notre libre vouloir. L'homme, incapable d'intuition intellectuelle, se trouvait coupé théoriquement de ce qui, au dire même de Kant, était pour lui le plus important.

Nous n'avons pas à suivre les avatars du problème kantien. La majorité des philosophes et des écoles de philosophie du siècle passé poursuivait, imperturbée, sur la voie du primat accordé à la connaissance sensible. Cela est vrai aussi, et peut-être surtout, de la néo-scholastique et du néo-thomisme naissants, dont la philosophie de la connaissance s'inspirait plus de Locke que d'Aristote, plus de Thomas Reid que de Thomas d'Aquin. Blondel, plus tard, aura à stigmatiser « *ce simplisme, où, sous le nom de Thomas d'Aquin, l'on nous fournit du mauvais Thomas Reid avec un relent de faux cartésianisme, de faux biranisme et de vague cousinisme, (...) ce rationalisme indigent qui, prétendant à la possession immédiate de la réalité, croit la manipuler despotiquement parce qu'il enchaîne logiquement des concepts*¹ ». »

De l'autre côté, les continuateurs immédiats de Kant, Fichte, Schelling, Hegel nient à leur tour les négations kantienne, en nous accordant, chacun à sa manière, une espèce d'intuition intellectuelle. Mais *si*, de cette manière, l'accès théorique à l'absolu nous est garanti, l'absolu lui-même se trouve rabaisé à la mesure de la pensée humaine. Ce rabaissement apparaît le plus explicitement dans la pensée de Hegel, dont le savoir absolu impose à Dieu même la structure dianoétique de notre pensée. Sa *Logique*, nous dit Hegel, apparemment sans ironie, « *est la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini*² ». Cette vue

1. TESTIS (pseudonyme de M. Blondel), *Catholicisme social et monophorisme*, Paris, Bloud, 1919, p. 46.

2. HEGEL, *Science de la logique*, trad. Labarrière-Jarczyk, vol. I, Paris, Aubier, 1972, p. 20.

n'est pas une bévue ; elle résulte d'une transposition qui avait dépouillé le mystère de son caractère mystérieux, en interprétant, dans le *Vendredi saint spéculatif*, la croix et la résurrection du Christ comme prototype de la dialectique. Le sauvetage idéaliste de la connaissance intellectuelle en interdit finalement le salut.

Il y avait pourtant, bien moins marqué, un troisième courant de pensée, spécifiquement chrétien, qui reconnut la nécessité de redécouvrir la connaissance intellectuelle dans son originalité irréductible et constitutive. Ces penseurs attribuaient à l'intellect humain une connaissance intuitive de l'être, d'où leur nom d'ontologistes, mais, ce faisant, ils semblaient ne pas assez distinguer cette intuition naturelle de la vision surnaturelle de Dieu — d'où leur condamnation ecclésiale. « *Il y a proprement ontologisme expliquera plus tard le P. de Lubac là où, par une confusion entre notre idée d'être abstrait et l'Être pur, se trouve plus ou moins affirmée quelque "vue immédiate" de Dieu, quelque "vision ontologique" au principe de la connaissance humaine*¹. » Ce sera pourtant dans la ligne de cette troisième voie — ni idéaliste, ni sensualiste, mais qui met en évidence le rapport tout particulier qui unit notre intelligence à Dieu — qu'il faudra chercher la solution des apories et l'issue des impasses de la pensée moderne. Trois penseurs catholiques du début de ce siècle y ont apporté une contribution essentielle, en faisant partir leur réflexion philosophique d'une problématique de théologie.

Trois philosophies issues de problèmes théologiques

Maurice Blondel (1861-1949), dans ses premiers écrits, ne s'occupe que marginalement du problème de la connaissance. Son dessein est plus ambitieux : il s'agit de fonder une nouvelle anthropologie, voire une ontologie et une métaphysique qui soient en harmonie avec les données de la foi catholique. Outre son intention apologétique plus particulière de démontrer l'intelligibilité et le caractère « raisonnable » de la pratique sacramentelle catholique², Blondel s'est posé avant tout le problème du salut (et de la possible damnation) de ceux qui n'ont pas reçu le

1. *Sur les chemins de Dieu*, Paris, Aubier, 1956, p. 275.

2. Voir sur ce point ANTONELLI (M.), *L'Eucaristia, chiave di volta dell'apologetica filosofica de « L'Action »* (1893), Rome, éd. PUG, à paraître.

message chrétien. Comment saint Paul peut-il déclarer « inexcusables » les païens qui n'ont pas reçu la Révélation ? « *Volontiers, je supplierais tous ceux qui attaquent ma pensée de se demander si f... la damnation de tant d'hommes qui n'auront pas connu l'Evangile n'est pas grosse d'un terrible problème (...). Car l'enfer implique une réponse à une option d'un caractère surnaturel: il faut donc que l'ergo erravimus des damnés soit la suite des prémisses dont, vivants et ignorants, ils aient été en possession*¹... » Il s'ensuit que « *s'il est vrai que les exigences de la Révélation sont fondées, on ne peut dire que chez nous nous soyons tout à fait chez nous ; et de cette insuffisance, de cette impuissance, de cette exigence il faut qu'il y ait trace dans l'homme purement homme, et écho dans la philosophie la plus autonome*² ».

Il faut même dire plus : ce n'est qu'une philosophie « autonome », non axée sur la Révélation, qui pourra mettre en évidence, dans l'homme purement homme et donc dans chaque homme en quelque situation historique qu'il se trouve, ce « surplus » dont il a besoin et qui pourtant, sans le Christ, lui manquerait. La philosophie de *L'Action* (1893) est en fait une analyse phénoménologique et dialectique serrée de l'existence humaine, qui aboutit à établir de manière plus concrète et plus complète la conclusion d'Aristote : « *Il y a dans l'homme une vie meilleure que celle de l'homme ; et cette vie, ce n'est pas l'homme qui la peut entretenir ; il faut que quelque chose de divin habite en lui*³. »

Cette vie « meilleure » étant authentiquement divine, l'homme ne peut la recevoir que comme un don entièrement gratuit de la part de Dieu, que l'homme ne saurait exiger d'aucune manière, mais qu'il peut et qu'il doit désirer — « *baptême de désir, que la science humaine est impuissante à provoquer, parce que ce besoin même est un don. Elle en peut montrer la nécessité, elle ne peut le faire naître*⁴ ». La « science humaine », c'est-à-dire le discours philosophique rigoureusement poursuivi, montre pourtant bien la « nécessité » de ce désir, puisqu'elle démontre que l'homme, s'il ne désire pas un tel don « surnaturel » se prive

1. *Lettres philosophiques*, Paris, Aubier, 1961, p. 115.

2. *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*. (Les premiers écrits de Maurice Blondel, II), Paris, PUF, 1956, p. 37.

3. *L'Action* (1893), p. 388. L'allusion est à *l'Éthique à Nicomaque*, X, 7, où Aristote parle de la contemplation intellectuelle.

4. *Ibid*.

définitivement de la possibilité que son vouloir trouve sa pleine identité avec soi-même et que son existence ait un sens ultime. Mais aussi ce n'est qu'une « nécessité » que la philosophie démontre, puisque le fait de désirer est (nécessairement) objet d'une libre option. Dans la première partie de sa thèse enfin, Blondel montre « par hypothèse », c'est-à-dire en supposant la Révélation chrétienne donnée, qu'elle pourrait bien nous présenter ce « surplus » dont la philosophie nous dit que l'homme le désire nécessairement. Blondel, on le voit, ne s'occupe pas directement du problème de la connaissance, mais il a relié le « divin » de l'intellect aristotélicien au problème plus large et plus fondamental du désir d'un don surnaturel.

Quatorze ans après *L'Action*, une autre thèse de philosophie fut soutenue à la Sorbonne, dont l'auteur était un jeune jésuite, Pierre Rousselot (1878-1915). Il avait écrit sa thèse en théologien, et il ne le cachait pas. Les problèmes qui l'intéressaient étaient les questions à l'ordre du jour de la valeur des formules dogmatiques, de la prédisposition naturelle à la vision béatifique et, comme on le saura trois ans plus tard, de l'unité de l'acte de foi. Pour y trouver une solution, il avait lu et relu saint Thomas, mais aussi *L'Action*. *L'Intellectualisme de saint Thomas* (1907) entend redécouvrir la véritable doctrine thomiste sur la connaissance humaine — beaucoup plus platonisante et augustinienne qu'on ne l'admettait alors communément. Sa thèse fondamentale s'énonçait ainsi : « *L'intelligence, pour saint Thomas, est essentiellement le sens du réel, mais elle n'est le sens du réel que parce qu'elle est le sens du divin*¹. » Voici donc le « *désir naturel de la vision divine* » réinstallé non seulement à la fine pointe, mais à la base même de la connaissance humaine.

Blondel, en lisant *L'Intellectualisme*, y trouvait une confirmation de ses propres vues, tout en le jugeant trop « intellectualiste », semblant « *se satisfaire d'une doctrine qui identifie l'être à un visum qui n'a point de dedans*² ». Blondel ne peut se rallier simplement à la thèse de Rousselot selon laquelle « *la vision intuitive est postulée en quelque manière par la nature de l'intellect* » ; car, explique-t-il, « *le surnaturel ne consiste pas uniquement dans une vision ou une intuition, si (...) captatrice d'être*

1. *L'Intellectualisme de saint Thomas*, Paris, Beauchesne, troisième édition, 1936, p. V.

2. BLONDEL (M.)-VALENSIN (A.), *Correspondance*, vol. II, Paris, Aubier, 1957, p. 45.

qu'on la suppose ; il consiste encore et surtout dans une relation inouïe d'amour, dans l'adoption qui renverse en quelque sorte (...) le rapport nécessaire du Créateur à la créature, afin d'introduire cette créature esclave dans l'intime vie de la Trinité, filialement ». En sorte qu' « il n'y a rien qui ressemble à une exigence intellectuelle, rien que de gratuit dans l'excès d'une charité qui (...) amène Dieu jusqu'à se faire notre serviteur, notre aliment, notre mendiant en quelque façon ; rien, en tout cela, n'est naturalisable, l'enfonçât-on jusqu'aux plus intimes profondeurs de la nature¹ ».

En formulant ses critiques, Blondel pourtant ne tenait pas compte de la thèse complémentaire de Rousselot qui portait sur *le Problème de l'amour au Moyen Age*² et formait un diptyque avec sa thèse principale. Mais il est vrai que Rousselot, à cette époque, n'avait pas encore réussi à intégrer les deux aspects dans sa pensée³.

De nouveau, quinze ans plus tard, un autre jésuite, Joseph Maréchal (1878-1944), lui aussi influencé par Blondel⁴, réussit à donner aux vues de Rousselot leur forme philosophique définitive. Docteur en biologie et professeur de psychologie expérimentale, Maréchal s'occupait d'études sur la psychologie des mystiques. Tôt il dut reconnaître qu'aucune explication psychologique ne rendait justice au « sentiment de présence » que Maréchal avait découvert comme trait distinctif de l'expérience mystique. Il fallait reprendre le problème de plus haut, de la capacité de notre intelligence à capter l'être. Le problème, avant d'être épistémologique, était un problème de métaphysique. En fait, les cinq cahiers volumineux sur *Le Point de départ de la métaphysique* qui relisent la pensée de saint Thomas sur l'arrière-fond des épistémologies postérieures, notamment kantienne, ne laissent plus rien transparaître de leur origine théologique ; l'orientation constitutive de notre intelligence vers la vision de Dieu en est pourtant l'axe directeur. Mais Maréchal, psychologue et admirateur de Kant, souligne aussi le rôle indispensable de la sensibilité qui avait été un peu oblitéré dans la thèse de Rousselot.

1. TESTIS, *Catholicisme social...*, p. 68.

2. *Pour l'Histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Münster, Aschendorff, 1908.

3. La recherche incessante de cette intégration faisait l'objet de la thèse de John M. McDERMOTT, *Love and Understanding. The Relation of Will and Intellect in Pierre Rousselot's Christological Vision*, Rome, éd. PUG, 1983.

4. BLONDEL (M.)-VALENSIN (A.), *Correspondance*, vol. II, p. 226.

Une justification théologique de ces philosophies

En relisant en 1965 son *Surnaturel*, le P. de Lubac mentionne explicitement Blondel, Rousselot et Maréchal comme ses prédécesseurs. A propos de « l'impulsion donnée par ces deux jésuites », il note : « La position qu'elles tiennent ou qu'elles suggèrent nous paraît encore (...) un peu trop timide, fondée sur une enquête historique encore insuffisante. Peut-être est-elle également demeurée un peu trop dépendante de conceptions ou de points de vue trop modernes. D'autre part, elles voulaient être des oeuvres de philosophie (ou d'histoire de la philosophie). Une étude entreprise d'un point de vue théologique et sur une base élargie peut amener plus vite à des résultats plus complets¹. » En adressant cette critique à ses confrères, peut-être se souvenait-il de sa propre *Esquisse* juvénile où, en collaboration avec le P. Fessard, il avait essayé de développer une théorie de la connaissance intuitionniste² : Sa conception fondamentale était, à cette époque déjà, plus blondélienne que rousselotienne : « Il y a dans tous les problèmes particuliers qu'étudie la philosophie un mystère. C'est partout le même. Et nous cherchons à montrer qu'insoluble en termes purement rationnels, l'acceptation s'en impose pourtant invinciblement dans tout acte³... »

Dès lors, on ne s'étonnera guère qu'ayant été très tôt destiné à l'enseignement de la théologie, le P. de Lubac se proposât de donner son fondement théologique à la philosophie blondélienne. Dans un échange de lettres, début avril 1932, il confia à Blondel que c'était « l'étude de [son] oeuvre qui frayait] fait, onze ans [auparavant], commencer à réfléchir à ces problèmes » du surnaturel, et qu'il regrettait seulement « qu'il ne se soit trouvé aucun théologien assez au courant de la tradition totale pour faire voir à tous combien [il avait] encore plus raison que ne le croyaient certains de [ses] plus fidèles disciples ». Et il ajoute qu'il avait réuni un « dossier déjà volumineux » et qu'il ne lui fallait, pour le transformer en un livre « qu'un renouveau de forces que la Providence ne [lui accorderait] peut-être pas⁴ ».

1. *Le Mystère du surnaturel*, Paris, Aubier, 1965, p. 226.

2. Un résumé de cette *Esquisse* de 1922 se trouve dans Russo (A.), *Henri de Lubac : Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Roma, Studium, 1990, pp. 137-153.

3. *Ibid.*, p. 139.

4. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur, Culture et Vérité, 1989, pp. 189, 191.

en attendant, voici en 1934 un long article dans la *Nouvelle Revue théologique* : «*Remarques sur l'histoire du mot "surnaturel"* ¹ », qui sera repris, modifié, dans la III^e partie de *Surnaturel*.

Malheureusement, dans cette reprise, quelques expressions de la partie finale de l'article ont été sacrifiées — celles-là mêmes qui auraient pu souligner l'intérêt de ces « études historiques » pour un renouveau de la philosophie. En 1934, Lubac nous avait invités à « une plus profonde *réinvention de l'esprit* », afin de « cesser de voir dans l'âme humaine une nature close à la façon dont se présentent à nous les objets matériels », et à « une *réinvention de la finalité (...)* par un effort de rénovation philosophique grâce auquel l'unité dynamique de l'esprit s'affirme davantage ² ». Le *Surnaturel*, à vrai dire, laisse le lecteur philosophe sur sa faim. Ses analyses historiques sont destinées à démontrer que la théologie n'a pas besoin du concept de « nature pure », afin que, dégagés des superfétations postérieures, la vue patristique sur le mystère et le « désir naturel de voir Dieu » de saint Thomas puissent briller en toute clarté. Mais cette tradition théologique prémoderne n'est présentée qu'en creux ; il faut en deviner la richesse à travers la négation de ce qui l'oblitérait ou, mieux — ce que l'auteur supposait évidemment —, la connaître déjà. Ce que *Surnaturel* opère est une véritable *déconstruction* de la théologie postbaïésienne, à la manière de la déconstruction heideggerienne de la métaphysique oublieuse de l'être. La vérité que cette déconstruction devait faire voir est toute simple ; de Lubac l'avait déjà formulée de manière cristalline dans une de ses lettres de 1932 à Blondel : « *C'est parce qu'il veut lui accorder une fin surnaturelle que Dieu crée la nature humaine* ³. » Dès lors, le désir de voir Dieu n'est pas un ajout historique, il appartient constitutivement à l'essence même de l'esprit humain ⁴. Et s'il en est ainsi, on ne peut pas ne pas concevoir l'intellect humain comme *capax Dei*, comme faculté de « voir » et de voir Dieu, indépendamment de la réceptivité des sens. Le problème de la connaissance humaine, il faut le résoudre en partant du plus

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, pp. 365, 368.

3. *Ibid.*, p. 188.

4. Ce qui ne signifie évidemment pas : « *Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet* », comme l'entendait l'encyclique *Humani generis* (Dz.-Sch. 3891).

haut achèvement de cette connaissance, qui est la vision béatifique. Telle sera aussi la voie que prendra plus tard le P. Rahner.

Conséquences philosophiques de cette théologie

Cette anthropologie théologique redécouverte par le P. de Lubac fait pourtant mieux que confirmer une théologie de la connaissance, conçue en bonne partie indépendamment d'elle. Elle modèle d'abord les vues philosophiques du P. de Lubac lui-même. Deux ans après son article sur le surnaturel, il publie dans la même revue un autre long article « Sur la philosophie chrétienne ¹ ». En épilogueant sur le débat des premières années trente, Lubac se rallie à la position de Blondel, selon laquelle la philosophie est constitutivement, sinon explicitement, « chrétienne » (adjectif que Blondel rejette, pour lui substituer « catholique »), certes ouverte à « *des lumières et des apports dont elle n'est pas elle-même et ne peut devenir l'origine réelle* ² ». Lubac y ajoute pourtant un sens ultérieur « où l'on peut et l'on doit parler de philosophie chrétienne : un sens cette fois spécifique, exclusif ³ » : une philosophie « science de toutes choses sous la lumière de la foi ». « *La vie intellectuelle, en effet, ne s'arrête pas à cette démarche ultime, dont M. Blondel a fait une si pénétrante analyse, où la raison abdique son autonomie, dans l'impuissance reconnue d'achever elle-même l'oeuvre qu'elle ne peut s'empêcher de vouloir. Elle ne meurt que pour renaître, et l'hétéronomie qu'elle accepte la rend plus à elle-même qu'elle ne fut jamais. Deus, interior intimo meo. Alors commence vraiment pour elle la phase de l'intelligence* ». « En effet, « *par la révélation, c'est le sujet qui est approfondi... Il ne s'agit plus seulement d'un certain nombre de vérités révélées, que la raison, peu à peu, rationalisera, élargissant d'autant son domaine : il s'agit d'un mystère. Mystère dont la lumière sans doute se projette sur le réel, engendrant cette "intelligence de la foi" dont il était*

1. « Sur la philosophie chrétienne », in *Nouvelle Revue théologique*, 63 (1936), pp. 225-253.

2. BLONDEL (H.), *op. cit.*, p. 228.

3. *Ibid.*, p. 234.

4. *Ibid.*, pp. 246-247.

question tout à l'heure, mais surtout plonge à l'intérieur de l'esprit humain pour en éclairer certaines profondeurs inaperçues¹». Et Lubac de citer en exemple Gabriel Marcel, dont la pensée philosophique se nourrit du mystère de l'Incarnation.

Le P. de Lubac lui-même ne suit pourtant pas cette ligne de pensée. N'étant pas philosophe, mais historien des doctrines, il s'applique à découvrir dans la pensée des autres cette opération cachée, mais effective, de l'appel divin. D'abord dans la pensée de tous les hommes, qu'ils soient croyants ou de ceux « *qui croient ne pas croire* ». Dans sa dense et suggestive collection d'aphorismes, *De la connaissance de Dieu*, il insiste sur l'idée qu'à la preuve et à la connaissance explicite de Dieu préexiste nécessairement et chez tous les hommes une « *idée du Dieu unique* » qui « *surgit d'elle-même au sein de la conscience, et (...) s'impose à l'esprit par elle-même*² », voire une « *affirmation de Dieu* », libre et nécessaire à la fois. Fort de cette constatation, il va alors chercher ce rapport caché à Dieu chez les penseurs qui en semblent les plus éloignés, chez un Proudhon, un Comte, un Feuerbach et un « *Nietzsche mystique*³ ».

Nous voilà loin des problèmes de la connaissance dont nous étions partis. C'est l'ampleur du mystère qui nous y contraint. Il n'est, nous avertit le P. de Lubac dans *Le Mystère du surnaturel*, pas seulement mystère de connaissance, mais avant tout appel d'amour. Le « *désir naturel de voir Dieu* » n'est, pour ainsi dire, que le *phénomène* du mystère ; son *essence* consiste dans la volonté amoureuse de Dieu de se communiquer. Or cette communication se fait par le Christ et par les sacrements de l'Église. Une philosophie de la connaissance ou une anthropologie philosophique axées sur le désir naturel de voir Dieu ou sur la nécessité du don surnaturel rencontrent nécessairement, en s'approfondissant, le mystère du Christ. Tel était le cas du panchristisme blondélien, telles les spéculations de Rousselot sur l'« *Adam primordial*⁴ ». L'aspect sacramentel est moins explicite chez Rousselot ; on peut en voir une trace dans

1. *Ibid.*, pp. 248-249.

2. *De la connaissance de Dieu*, Paris, Témoignage chrétien, 1941, p. 23.

3. *Affrontements mystiques*, Paris, Témoignage chrétien, 1949, chapitre III.

4. Voir MCDERMOTT, *Love and Understanding...*, pp. 67-70, 190-191, 228-231.

la récupération de la connaissance sensible chez Maréchal (et chez le P. Rahner), tandis qu'il domine toute la pensée blondélienne. Son thème central, le *vinculum substantiale*, est un thème eucharistique qui fait de cette pensée « *une science du concret*¹ ». Et « *science du concret* » sera et devra être toute philosophie qui se constitue à la lumière du mystère ; car ce mystère même est le *concretissimum*.

Peter Henrici, né en 1928 à Zurich. Prêtre de la Compagnie de Jésus. Docteur en 1956 sur Hegel et Blondel (publié en 1958). Professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'université Grégorienne (Rome). Membre du comité de rédaction de l'édition de *Communio* en langue allemande. Publications : outre de nombreux articles, *Aufbrüche christlichen Denkens*, Johannes, Einsiedeln, 1978.

1. *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Paris, Aubier, 1966, pp. 42-45.

Paul McPARTLAN

« Tu seras transformé en moi »

LES FORCES les plus diverses, nous apprend Archimède, convergent vers le centre de gravité du corps. Devant les forces si diverses que représente l'oeuvre immense de Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar suggérait que « le lecteur a la possibilité de faire converger des choses apparemment disparates vers un point archimédique, et de les comprendre dans leur intention secrète ¹ ».

Cela est rendu possible par le livre important que Lubac a toujours voulu écrire et qu'il n'est pourtant jamais parvenu à écrire. Dès 1956, il reconnaît à la fois son désir et son incapacité :

« *C'est, je crois bien, depuis assez longtemps l'idée de mon livre sur la Mystique qui m'inspire en tout ; c'est de là que je tire mes jugements, c'est lui qui me fournit de quoi classer à mesure mes idées. — Mais ce livre, je ne l'écrirai pas. Il est de toute manière au-dessus de mes forces, physiques, intellectuelles, spirituelles. J'ai la vision nette de ses articulations, je distingue et situe à peu près les problèmes qui devraient y être traités, dans leur nature et dans leur ordre, je vois la direction précise dans laquelle devrait être cherchée la solution de chacun deux ; — mais cette solution, je suis incapable de la formuler* ². »

1. VON BALTHASAR (H.U.), « Une oeuvre organique », in VON BALTHASAR (H.U.) & CHANTRAINE (G.) : *Le Cardinal Henri de Lubac. L'homme et son oeuvre*, Lethielleux, Paris, & Culture et vérité, Namur, 1983, p. 48.

2. LUBAC (H. de), *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Culture et vérité, Namur, 1989, p. 113.

Vingt ans plus tard, au moment de ses quatre-vingts ans, il relut ces lignes et les commenta : « *C'est encore aujourd'hui le point où j'en suis* ¹. »

En 1965, il écrivit néanmoins une préface pour le livre d'André Ravier *La Mystique et les mystiques*, à propos duquel il reconnut lui-même : « *J'ai résumé quelques-unes des idées qui, d'après mon dessein primitif, auraient été développées en plusieurs volumes* ². » Dans cette préface, qui traite tout entière de la mystique, il cite une phrase de saint Augustin qui revient fréquemment dans ses écrits sur d'autres sujets ; et je serais porté à croire que cette phrase pourrait bien être le motif d'unification de l'oeuvre du P. de Lubac ; c'est peut-être ici, dans ses réflexions sur la mystique, l'endroit où l'on doit se tenir pour contempler d'un seul coup d'oeil l'unité de tant de ses « idées » et « jugements ». C'est peut-être ici le point archimédique.

Nous essayerons, dans cet article, d'expliquer comment Henri de Lubac a compris et développé cette phrase ; nous nous demanderons aussi, s'il s'agit bien de ce qui permet la synthèse de ses nombreux ouvrages, pourquoi la synthèse finale lui a toujours échappé.

La phrase augustinienne

La préface sur la mystique est parue la même année que la version définitive de *Surnaturel* (1946), en deux volumes, *Augustinisme et Théologie moderne*, et *Le Mystère du surnaturel*. La conjoncture est pertinente, car sa discussion de la mystique personnalise le grand thème de la nature et du surnaturel qui caractérise tous ses écrits. Il a, après tout, décrit plus tard le surnaturel de la façon suivante :

« *Ce n'est pas tant Dieu ou l'ordre des choses divines considéré en lui-même (...) que (...) l'ordre du divin envisagé dans son rapport d'opposition et d'union à l'ordre humain* ³. »

1. *Ibid.*, p. 113. C'est à cette époque que le P. de Lubac transmet le texte de son *Mémoire* à H.U. von Balthasar et à d'autres amis.

2. *Ibid.*, p. 113. Le P. de Lubac développa cette préface dans son article, « Mystique et mystère », in *Théologies d'occasion*, Desclée de Brouwer, Paris, 1984, auquel nous nous référons.

3. LUBAC (H. de), *Petite Catéchèse sur nature et grâce*, Communio — Fayard, 1980, p. 17.

En d'autres termes, le surnaturel est le Christ, qui est le « geste d'amour » de Dieu envers l'humanité¹. Ainsi, les distinctions soigneuses que le P. de Lubac établit dans l'interaction de la mystique et du mystère constituent l'exact parallèle de son analyse minutieuse des rapports entre nature et surnaturel.

Nous devons d'abord souligner que *tous* les chrétiens sont appelés à la mystique : « *L'expérience chrétienne (..) est le fruit de la foi (..). C'est le christianisme même*². » Saint Paul est son « grand maître », non pas pour avoir été enlevé au troisième ciel, mais pour avoir compris et reçu, sur le chemin de Damas, le mystère du Christ descendu parmi nous³. « *Le mystère de l'Incarnation, dit le P. de Lubac en citant Bérulle, est un mystère permanent, et non une action passagère*⁴ », et la mystique commence dans l'accueil humble et reconnaissant que nous offrons à ce mystère.

En fait, le mystère vient à naître chez ceux qui l'accueillent. Lubac cite Maurice Blondel rappelant que Jésus considère « quiconque accueille et pratique sa parole » non seulement comme son frère, mais même comme sa mère. Dans un rapprochement particulièrement frappant, Blondel réunit ici un élément paternel avec le thème maternel. Il décrit comment nous devenons *divinae consortes naturae* « *en reproduisant en nous ce qui est le mystère divin par excellence, c'est-à-dire en engendrant le Fils et en respirant l'Esprit ; et ainsi le chrétien est essentiellement theotokos*⁵ ».

Blondel réunit ici le Père et Marie, la Trinité et l'Incarnation, voulant dire par là que, puisque nous sommes des créatures, la manière dont nous engendrons le Fils et dont nous respirons l'Esprit, en imitation du Père, est mariale et incarnée. Nous désirons imiter le Père, en engendrant le Fils, et nous pouvons le faire à l'imitation de Marie, en engendrant le Fils dans la chair :

« *Réfléchissant alors sur le mystère de Noël, (..) il (le spirituel chrétien) comprend que cette venue historique du Verbe de Dieu*

1. Cf. LUBAC (H. de), *Affrontements mystiques*, Témoignage chrétien, Paris, 1950, p. 201 ; voir aussi p. 211, « Ce geste de l'amour, c'est Dieu fait homme, c'est l'Incarnation de Dieu ».

2. « Mystique et mystère », p. 60.

3. Cf. *ibid.*, p. 64.

4. *Ibid.*, p. 72.

5. *Ibid.*, p. 72.

*parmi les hommes n'est encore qu'un commencement : il faut maintenant que le Verbe de Dieu naisse en lui, pour que se réalise ce pourquoi il est venu sur notre terre*¹. »

En bref, « *le mystère, c'est le Christ (..) et toute la mystique consiste à vivre le Christ*² ». Bien que le mystère du Christ Sauveur soit né dans tout chrétien, son altérité reste permanente : « *Le mystère est premier et dernier.* » La mystique chrétienne consiste à s'attacher par la foi au mystère de façon à en tirer la vie. Une interaction cruciale se produit entre le « *mystique chrétien* » et le « *mystère unique infiniment fécond* ». C'est à ce point crucial que le P. de Lubac introduit la sentence augustinienne afin d'expliquer comment cette relation est sans cesse donatrice de vie pour le chrétien :

« *La vie éternelle elle-même le fera pénétrer plus profondément à l'intérieur de ce mystère, et c'est alors que se réalisera le mieux la parole de saint Augustin : assimilant le mystère, il sera bien plutôt assimilé par lui*³. »

Il est probablement significatif de noter que, dans cet article pourvu d'une annotation abondante, le P. de Lubac ne fournit pas de référence pour cette citation. En fait, sur les huit occurrences que nous relèverons dans son oeuvre, il n'en donne la référence que deux fois. Il l'utilise si souvent qu'il a l'air de penser que ses lecteurs sont tous familiers de ce texte, intuition fondatrice du christianisme. La sentence provient des *Confessions* d'Augustin, sous la forme suivante :

« *Nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuae ; sed tu mutaberis in me*⁴. » (« Tu ne me transformeras pas en toi, comme nourriture pour ta chair, mais tu seras transformé en moi. »)

Lubac a cité ces lignes pour la première fois dans *Catholicisme*, son premier livre (1938). Dans ce texte-programme, il fournit, tout de suite après la citation, une indication capitale pour l'interpréter. Il en fait mention pour expliquer la manière dont « nos anciens » comprenaient la relation entre l'Eucharistie et l'Église :

1. *Ibid.*, pp. 70-71.

2. *Ibid.*, pp. 57-58, citant Divo Barsotti.

3. *Ibid.*, p. 73.

4. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, 7, 10, 16 (PL 32, 742).

« Quand, avec saint Augustin, ils entendaient le Christ leur dire : "Je suis ta nourriture, mais au lieu de me changer en toi, c'est toi qui seras transformé en moi"; ils comprenaient sans hésiter que par la réception de l'Eucharistie ils seraient incorporés davantage à l'Église¹. »

En 1944, le P. de Lubac a confirmé cette interprétation eucharistique dans *Corpus mysticum*. Il loue Pierre Lombard pour sa synthèse des enseignements de saint Jean et de saint Paul sur l'Eucharistie, et il en attribue l'origine à « un retour à saint Augustin ».

« Le moyen terme de cette opération, due en son achèvement au génie de saint Augustin, est la pensée qui s'exprime dans la formule fameuse : "Non me in te mutabis, sicut cibum carvis tuae, sed tu mutaberis in me." »

Après avoir dit que « le pain eucharistique n'est pas un pain ordinaire, il est la Vie », le P. de Lubac ajoute sa propre périphrase de la sentence augustinienne : le Christ « est lui-même le corps dont ceux qui le mangent deviennent l'aliment² ».

Dans un écrit pour défendre Teilhard de Chardin, le P. de Lubac indique que Teilhard et lui partagent non seulement la même interprétation eucharistique de la phrase de saint Augustin, mais aussi une attention toute particulière vers l'hostie :

« Il (Teilhard) croit, comme jadis saint Augustin, dont il reprend les formules, à la "puissance dévorante" de l'Eucharistie — "la petite hostie, aussi dévorante qu'un brasier" —, qui assimile celui qui la reçoit, loin de se laisser assimiler par lui³. »

Enfin, après le Concile, dans son étude sur le Symbole des Apôtres, le P. de Lubac mentionne simplement la « déclaration célèbre que saint Augustin met dans la bouche du Christ au sujet de l'Eucharistie⁴ ».

1. LUBAC (H. de), *Catholicisme*, Cerf, Paris, 1983², pp. 72-73.

2. LUBAC (H. de), *Corpus mysticum*, Aubier, Paris, 1949², pp. 200-201.

3. LUBAC (H. de), *La Prière du P. Teilhard de Chardin*, Fayard, Paris, 1964, p. 68.

4. LUBAC (H. de), *La Foi chrétienne*, Aubier, Paris, 1970², p. 293.

Un motif d'unité

Après ces affirmations réitérées, il est assez surprenant et important de comprendre que le contexte original de la sentence augustinienne n'est pas eucharistique ; on la trouve au livre VII des *Confessions*, quand Augustin n'est pas encore baptisé. Son baptême survient au livre IX. Il entendit cette phrase, nous dit-il, dans la période de sa recherche spirituelle, tandis qu'il se retournait en lui-même et pénétrait dans les profondeurs de son âme. Il y trouva la lumière resplendissante et immuable de Dieu. Ce fut alors que le Dieu qui est « la vérité éternelle, le véritable amour, l'éternité bien-aimée », fit entendre à Augustin les paroles qu'il rappelle.

Cette sentence fut donc prononcée tandis qu'Augustin, dans la contemplation intérieure, venait de rencontrer la Parole de Dieu : on voit quelle altération multiple lui fait subir le P. de Lubac lorsqu'il l'applique à la rencontre concrète et publique avec le Verbe incarné qui se produit dans l'Eucharistie. Puisqu'on peut légitimement penser que Lubac était conscient de ces altérations, on peut en conclure que les passages où il cite ou mentionne cette sentence sont des passages de type eucharistique.

En particulier, l'usage du texte pour exprimer le sommet de la vie mystique du chrétien dans l'éternité (« quand se réalisera le mieux la parole de saint Augustin », comme cité plus haut), implique que la réception de l'Eucharistie est pour le chrétien la principale anticipation de sa fin et la principale occasion de son progrès vers elle. De surcroît, si l'enseignement du P. de Lubac sur la mystique revient à exprimer en termes personnels son enseignement sur la grâce et sur le désir naturel de voir Dieu, et si l'Eucharistie qui nous fait progresser vers cela fait l'Église, alors ce texte permet de rapprocher « ces deux grands termes doctrinaux », dont la séparation rendit pendant longtemps impossible la « synthèse de l'ecclésiologie¹ ».

Voyons maintenant comment le texte se présente dans les écrits de Lubac sur l'exégèse et sur le dogme, ne reliant donc pas seulement ces sujets à la mystique (ou à la grâce), mais leur conférant un point de vue eucharistique, que nous vérifierons à chaque fois.

1. Cf. LUBAC (H. de), *Méditation sur l'Église*, réédition Desclée de Brouwer, Paris, 1985, p. 82.

Pour le P. de Lubac, enraciné comme il l'était dans l'enseignement des Pères, « *le christianisme est l'union de l'exégèse et de la mystique*¹ », ce qu'il développe lui-même ainsi :

« *L'intelligence mystique ou spirituelle de l'Écriture et la vie mystique ou spirituelle sont, tout au fond, la même chose. La mystique chrétienne est cette intelligence poussée jusqu'à son terme, suivant ses quatre dimensions traditionnelles, dont chacune commande la suivante : histoire, "allégorie" ou doctrine, morale ou "tropologie"; anagogie*². »

L'allégorie désigne exactement le passage de l'Ancien au Nouveau Testament. C'est un « *passage au Christ* », qui sépare et unit tout à la fois les deux Testaments « *en lui-même*³ ». En particulier, le Christ sépare et unit sur la croix. « *Exégète de l'Écriture, Jésus l'est par excellence dans l'acte par lequel il accomplit sa mission (...), dans l'acte de son sacrifice*⁴. »

La relation d'Israël au Christ, de l'Ancien Testament au Nouveau, exprime la relation entre « *la nature existante et le surnaturel auquel Dieu le destine*⁵ ». Puisque le Nouveau Testament n'est pas seulement *novum, mais novissimum*, il ne peut pas être lui-même allégorisé⁶. Les deux autres sens de l'Écriture dépendent du mystère de l'Incarnation et tout précisément de la Croix, « *et nous en font explorer la profondeur*⁷ ». Le mystère est en vérité figuratif des réalités à venir, mais d'une façon totalement différente des figures de l'Ancien Testament.

« *C'est ici la figure qui est la réalité dominante : réalité non seulement active et efficace, mais assimilatrice. La vie de l'Église, la vie de l'âme chrétienne, la vie du royaume eschatologique (...), sont constituées tout entières par l'assomption de l'homme à l'intérieur du mystère du Christ (...), [Cette] figure dit à chacun de ceux qu'elle signifie : "Tu ne me changeras pas en toi, mais tu seras changé en moi"*⁸. »

Nous avons suggéré que chaque fois que le P. de Lubac intègre la sentence augustinienne dans son texte, il le fait avec une référence eucharistique. Dans le cas présent, cela impliquerait que c'est par l'Eucharistie que nous rencontrons le mystère du Nouveau Testament et que nous sommes, en la recevant, incorporés en lui. Cela est très exactement le point de vue de Lubac : il dit que « *la nouvelle Alliance a été fondée (...), à la dernière Cène* » et que « *l'Eucharistie est elle-même, comme en résumé, le Testament nouveau*² ». Si le chemin modulé de la mystique chrétienne est tracé par l'exégèse du triple sens pour qui ouvre la lettre des Écritures, l'Eucharistie en est le seuil. Dans l'Eucharistie, en effet, nous avons « *toute la Bible en substance, pour que nous n'en fassions qu'une bouchée*³ ».

Le « *Christ, en son Eucharistie, est vraiment le coeur de l'Église*⁴ », disait le P. de Lubac, prenant ainsi la décision de rendre public le principe de la vie de l'Église et donc l'Église elle-même. L'Église est la présence publique du Christ lui-même, le « *sacrement du Christ*⁵ », elle est le « *grand sacrement, qui contient et vivifie tous les autres*⁶ », la demeure, pour ainsi dire, de tout ce qui donne un accès sacramentel au mystère du Christ, tout autant que le contexte de cet accès. Elle est la grande épiphanie du mystère dans le monde et le seuil du mystère pour nous. Pour permettre la synthèse ecclésiologique qui résulte d'une intégration des thèmes de la grâce et de l'Église, le P. de Lubac a opéré la « *transition cruciale de la grâce considérée comme individuelle et invisible à sa reconnaissance comme commune et concrète, en la centrant sur l'Eucharistie, célébrée par l'Église, sacrement du Christ*⁷ ».

Le P. de Lubac semble accorder le suffixe *-isme* à des vues qui d'une certaine manière nient ce qu'il a passé sa vie à exposer, à savoir qu'il n'existe qu'une seule fin, qui est surnaturelle, et que rien de naturel n'a de finalité en soi-même ; mais cela doit être assimilé au mystère du Christ. Il dit que le ministère de l'Église

1. FIGURA (Michel), *Der Anruf der Gnade*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1979, p. 88.

2. « *Mystique et mystère* », p. 63.

3. LUBAC (H. de), *L'Écriture dans la Tradition*, Aubier, Paris, 1966, p. 137.

4. *Ibid.*, p. 143.

5. Cf. LUBAC (H. de), *Le Mystère du surnaturel*, Aubier, Paris, 1965, p. 114.

6. *L'Écriture dans la Tradition*, pp. 251-253.

7. *Ibid.*, p. 256.

8. *Ibid.*, p. 258.

1. *Ibid.*, p. 268.

2. *Corpus mysticum*, p. 76.

3. *L'Écriture dans la Tradition*, p. 239 ; citation de Claudel.

4. *Méditation sur l'Église*, p. 137.

5. *Catholicisme*, p. 50.

6. *Méditation sur l'Église*, p. 175.

7. Cf. MCPARTLAN (Paul), « *Eucharistic Ecclesiology* », *One in Christ*, 22 (1986), p. 318.

qui provient de Jésus est totalement historique, mais institué afin de réaliser une « communion victorieuse de toute historicité¹ ». On peut en déduire que l'historicisme vise une fin qui est située dans le cours de l'histoire et non pas au-delà, dont l'histoire ne serait que le seuil. Le P. de Lubac regrette aussi « ceux qui se sont fait du dogme une idée, non pas trop littérale, mais trop littéraliste² ».

« Nous devons comprendre par littéralisme, ce qui ne parvient pas à apprécier le dogme comme « signe du mystère³ » et qui considère que le dogme contient la vérité en lui. La « vérité révélée » a un caractère « intrinsèquement surnaturel et mystérieux ». « A vrai dire, nous ne la possédons pas : c'est elle qui nous possède⁴. »

La révélation du mystère du dessein divin ne doit pas être séparée du mystère lui-même : « Le Tout du Dogme (...) comme le Tout de l'Action rédemptrice, est à la fois premier et dernier⁵. »

« Construites tout entières, en un sens, avec des matériaux humains, les formules dogmatiques expriment cependant la vérité divine (...). Mais c'est à la condition (...) qu'on les rapporte toujours à cette révélation même, au Centre vivant, au Centre divin d'où tout rayonne et à qui tout doit nous conduire : à Jésus-Christ⁶. »

Ce centre n'est pas consumé, il brûle sans se consumer. Le motif eucharistique réapparaît de façon frappante dans un passage où le P. de Lubac parle des grandes définitions de la foi : « Le "consubstantiel" de Nicée, l'union des deux natures de Chalcedoine marquent le triomphe de la foi primitive contre les assauts d'un hellénisme qui tendait à l'engloutir. "Non me in te mutabis, sed tu mutaberis in me"⁷. »

1. LUBAC (H. de), *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Aubier, Paris, 1971, p. 25.

2. LUBAC (H. de), *Images de l'abbé Monchanin*, Aubier, Paris, 1967, p. 145.

3. *Ibid.*, pp. 144-145 ; citation de Monchanin.

4. LUBAC (H. de), « Le Problème du développement du dogme », publié récemment dans une édition de ses oeuvres : *Théologie dans l'histoire. II: Questions disputées et résistance au nazisme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1990, p. 55.

5. *Ibid.*, p. 65.

6. *Affrontements mystiques*, p. 210.

7. *Petite Catéchèse sur nature et grâce*, pp. 50-51 ; cf. *La Foi chrétienne*, p. 293. Et « Sur la philosophie chrétienne », in *Recherches dans la foi*, Beauchesne, Paris, 1979, p. 135, où le P. de Lubac affirme : « C'est le christianisme qui, maintenant, dit à la philosophie : Non me mutabis in te, sed tu mutaberis in me. »

Une fois de plus, nous pouvons vérifier qu'en citant la sentence augustinienne, le P. de Lubac entend bien associer cette fois encore l'Eucharistie à la définition du dogme, car il dit ailleurs que ceux qui ont une idée littéraliste du dogme ne peuvent guère comprendre les « extensions de l'Eucharistie », ou la « puissance vivifiante de l'Hostie¹ ».

Un programme achevé

Comme nous l'avons vu, la sentence augustinienne ne permet pas seulement de relier l'Eucharistie au traitement de la mystique et de la grâce par le P. de Lubac, mais elle sert aussi à rassembler autour de ce foyer eucharistique sa manière de comprendre l'exégèse et le dogme. Pourquoi ces relations et ce réseau ne sont-ils pas explicitement établis par le P. de Lubac lui-même ? Si nous avons ici quelques repères pour l'organisation de sa synthèse projetée sur la mystique, pourquoi est-elle restée en projet ?

Relevons quelques difficultés dans la présentation du P. de Lubac et indiquons une manière possible de les résoudre. Tout d'abord, pour ce qui concerne le dogme, il faut se demander comment la lumineuse présence du Christ dans l'Eucharistie peut s'étendre réellement de manière telle qu'elle puisse être une présence rayonnante au moins dans le dogme, sinon par le moyen d'êtres humains, dont la propre conversion ne peut jamais être dite « pleinement achevée » dans cette vie² et qui ne sauraient donc constituer les supports adéquats d'une telle extension. L'extension serait possible si, par exemple, le dogme était ratifié par des êtres humains dans un contexte où la présence du Christ en eux irait de pair avec sa présence dans l'hostie, comme si la communauté rassemblée était elle-même la présence eucharistique du Christ.

En second lieu, le P. de Lubac décrit les quatre sens de l'Écriture comme le modèle pour le progrès de toute mystique chrétienne, et nous l'avons vu sous-entendre que l'Eucharistie est le moyen par lequel il nous est donné de consommer les Écritures et donc de progresser. Néanmoins, le P. de Lubac

1. *Images de l'Abbé Monchanin*, p. 145.

2. Cf. *L'Écriture dans la Tradition*, p. 36.

décrit aussi les Écritures comme une source de nourriture et de progrès en elles-mêmes ; en essayant de comprendre le sens spirituel des Écritures, le chrétien se trouve « dans une dialectique sans fin, analogue à celle de la mystique et du mystère¹ ». Le P. de Lubac trace une ellipse à deux foyers, tandis qu'il se propose une figure à un seul foyer. Relativement à l'Écriture et à l'Eucharistie, il écrit : « Dans l'une et l'autre, c'est le même Logos de Dieu qui vient jusqu'à nous et nous élève jusqu'à lui². » Ici encore, si l'Eucharistie était comprise plus largement, comme la communauté assemblée, alors les Écritures et les éléments de l'Eucharistie seraient réunis dans un seul foyer eucharistique et l'ambiguïté serait levée.

Pour comprendre ce que signifie cette autre compréhension de l'Eucharistie, nous pouvons recourir à un évêque et théologien orthodoxe, Jean Zizioulas, métropolitain de Pergame, dont Yves Congar a écrit de façon mémorable qu'il est « l'un des théologiens les plus originaux et les plus profonds de notre époque³ ». Ce grand théologien oriental dit de l'Eucharistie qu'elle ne peut pas être comprise à proprement parler comme une « chose », mais plutôt comme une communauté⁴. Lorsque j'ai suggéré un jour au P. de Lubac que l'Eucharistie pouvait être comprise comme une communauté, j'ai reçu un démenti clair : « Non, ce n'est pas vrai. » Deux éclaircissements pourraient néanmoins lever les craintes. D'abord, la Présence du Christ dans la communauté ne remplace pas sa Présence sous les espèces, mais en est l'équivalent. Il s'agit de « choses saintes » (*hagia*) pour les « saints » (*hagioi*).

« L'Eucharistie considérée dans son objet est "sainte" (...) et, considérée comme communauté, elle est formée des "saints" qui, pour cette raison, constituent "le saint temple de Dieu" (1 Co 3, 17). La communion eucharistique est donc en même temps "communio in sacris" et "communio sanctorum"⁵. »

1. *Ibid.*, p. 38.

2. LUBAC (H. de), *Histoire et Esprit*, Aubier, Paris, 1950, p. 356.

3. CONGAR (Y.), « Bulletin d'ecclésiologie », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66 (1982), p. 88.

4. ZIZIOULAS (John), *Being as Communion*, Darton, Longman and Todd, London, 1985, p. 213. Ce recueil d'articles est presque identique à celui de *L'Être ecclésial*, Labor et Fides, Genève, 1981.

5. ZIZIOULAS (J.), « L'Eucharistie : quelques aspects bibliques », in ZIZIOULAS (J.), TILLARD (J.M.R.), VON ALLMEN (J.J.), *L'Eucharistie*, Mame, Paris, 1979, pp. 58-59.

En second lieu, bien que la Présence du Christ demeure sous les espèces, l'identification de la communauté aux saints est passagère. L'Eucharistie est « un événement de communion¹ », où se produit l'identification énoncée dans la synthèse suivante : « Dans l'Eucharistie, l'Église devient le reflet de la communauté eschatologique du Christ, le Messie, une image de la vie trinitaire de Dieu². »

Dans ce contexte unique, l'Église est totalement elle-même, et tous les dons que Dieu lui confère dans le Christ s'y trouvent contenus. C'est ici que Zizioulas enracine le dogme et l'exégèse. « Sans l'expérience liturgique de l'Église, nous n'aurions pas le Nouveau Testament, certainement pas dans sa forme et son contenu actuels³. » Puis, comme c'est ici que commencèrent les Écritures, c'est ici qu'elles parvinrent à la vie : « La parole de Dieu dite ou écrite, telle qu'elle est historiquement formulée et transmise, devient vie et présence divine seulement dans le contexte de la communauté eschatologique de l'Eucharistie⁴. » Quant au dogme, Zizioulas rappelle d'abord l'enseignement d'Irénée :

« La doctrine vraie et orthodoxe doit entrer en synthèse avec l'Eucharistie : "Notre doctrine est conforme à l'Eucharistie et notre Eucharistie à notre doctrine"⁵. »

« Si largement que quelque chose soit reçu dans l'Église, à moins d'être reçu dans le contexte de l'Eucharistie, il n'a pas encore été reçu ecclésialement. Les credos et les formulations de foi n'atteignent leur fin ultime que lorsqu'ils deviennent parties intégrantes de la communauté eucharistique⁶. »

Le P. de Lubac n'est peut-être pas parvenu à construire une synthèse sur la mystique parce que, tout en soulignant l'importance centrale de l'Eucharistie dans la vie de l'Église, il devait reconnaître d'autres seuils du mystère, comme le dogme et les

1. ZIZIOULAS (J.) : « The pneumatological Dimension of the Church », *International Catholic Review - Communio*, 1 (1974), p. 148 (les italiques sont de moi).

2. ZIZIOULAS (J.) : *L'Être ecclésial*, p. 188.

3. ZIZIOULAS (J.) : « The Existential Significance of liturgical Time » (inédit).

4. *L'Être ecclésial*, p. 154.

5. *Ibid.*, p. 154 ; cf. IRÉNÉE, *Adversus haereses*, 4, 18, 5.

6. ZIZIOULAS (J.) : « The Theological Problem of Reception », *One in Christ*, 21 (1985), p. 191.

Écritures ; or, à ne considérer en premier lieu dans l'Eucharistie que les éléments transsubstantiés, ils devaient se trouver en parallèle avec eux sans possibilité satisfaisante de synthèse. Tout cela se retrouve contenu dans l'Église comme le grand sacrement. Mais cette intégration est possible si le grand sacrement est l'Eucharistie comme communauté rassemblée, qui a manifestement dans cette célébration une identité privilégiée qu'elle ne conserve pas en permanence. Alors, en vérité, dans l'Eucharistie, non seulement les autres sacrements, mais aussi le dogme et les Écritures permettent d'accéder au mystère ; il y a un seul et unique foyer eucharistique pour toutes les activités et toute la vie de l'Église, comme le P. de Lubac semble l'avoir cherché.

On ne pouvait pas trouver, en vérité, de foyer eucharistique plus fort que celui proposé par Zizioulas, qui dit que « seule l'Eucharistie prise dans sa signification correcte constitue la différence spécifique du christianisme ¹ ». La clef de la vision théologique de Zizioulas est le concept du Christ comme « personnalité corporative ² » qui provient d'une eschatologie et d'une pneumatologie fortes et précises, deux domaines dans lesquels le P. de Lubac, directement ou indirectement, indique ses propres limitations'. Il est donc possible d'imaginer qu'à partir de son développement plus large dans ces deux domaines de la théologie, Zizioulas a pu offrir une solution aux différentes tensions dans la théologie du P. de Lubac. Il a donc pu faire avancer le projet du P. de Lubac d'une grande synthèse théologique centrée sur le thème de la mystique, en plaçant l'Eucharistie au cœur.

De surcroît, il est encourageant d'envisager que Zizioulas ait pu aider le P. de Lubac de cette manière, parce que c'est le P. de Lubac qui le premier a aidé Zizioulas. Lorsque Zizioulas s'est lancé dans sa propre recherche sur l'Eucharistie, *Corpus mysticum* du P. de Lubac fut un des premiers livres qu'il a lus. Il le cite régulièrement et il reconnaît sa dette envers son auteur, ce qu'il fit encore récemment lorsqu'il reçut un doctorat *honoris causa* à l'Institut catholique de Paris ⁴.

1. *L'Être ecclésial*, p. 54, n° 56.

2. Cf. *ibid.*, pp. 113, 147.

3. Cf. LUBAC (H. de), *Athéisme et Sens de l'homme*, Cerf, Paris, 1958, pp. 144, 149-150 et *Paradoxe et mystère de l'Église*, Aubier, Paris, 1967, pp. 68-69.

4. Cf. *Centenaire de la faculté de théologie*, tirage spécial de la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, n° 36, octobre-décembre 1990, p. 165.

Le P. de Lubac a résumé sa manière de comprendre la relation entre l'Eucharistie et l'Église en deux principes bien connus : « L'Église fait l'Eucharistie » et « L'Eucharistie fait l'Église ¹ », ce que Bernard Sesboüé décrit comme « deux expressions qui firent fortune au point qu'on les vit citer ici ou là, comme des formules patristiques, tellement elles en ont la facture ² ». Le P. de Lubac lui-même les situe l'une par rapport à l'autre, dans la mesure où les éléments eucharistiques transformés sont le point de passage de la première proposition à la seconde ³, conformément à sa manière de concevoir la *communio in sacris* comme ce qui conduit à la *communio sanctorum* ⁴.

Zizioulas montre à la fois ce qu'il doit au P. de Lubac et le progrès de sa propre position par rapport à celle de P. de Lubac lorsque, en utilisant la terminologie des deux principes du P. de Lubac pour indiquer les diverses options ecclésiologiques, il les intègre lui-même de la façon suivante : « Ma position (...) est que l'Église constitue l'Eucharistie tout en étant constituée par elle. L'Église et l'Eucharistie sont interdépendantes, elles coïncident et sont même en un sens identiques ⁵. »

Néanmoins, la théologie orientale contemporaine a contracté une plus grande dette envers le P. de Lubac, que Zizioulas reconnaît volontiers :

« Le premier facteur décisif pour le nouveau progrès, positif et créatif, de la théologie orthodoxe au vingtième siècle est, assez curieusement, l'oeuvre de théologiens occidentaux (...) Le retour aux sources patristiques, qui a caractérisé la théologie occidentale de notre temps, est largement responsable de la renaissance de la théologie orthodoxe. »

Le P. de Lubac est un des quelques noms cités par Zizioulas, parmi ceux dont « les travaux dans le domaine de la patristique

1. *Méditation sur l'Église*, pp. 113, 129. Cf. *Corpus Mysticum*, p. 292.

2. SESBOÛÉ (B.), « Eucharistie : deux générations de travaux », *Études*, 355 (1981), p. 101.

3. Cf. *Méditation sur l'Église*, p. 129 (« à son tour ») ; *Corpus mysticum*, pp. 103-104.

4. Cf. *Corpus mysticum*, p. 31.

5. ZIZIOULAS (J.) : « The Ecclesiological Presuppositions of The Holy Eucharist », *Nicolaus*, 10 (1982), pp. 340-341 ; cf. pp. 336-337. J'examine les deux principes du P. de Lubac, et leur intégration par Zizioulas, dans mon article « Eucharist and Church : The Contribution of Henri de Lubac », *The Month* 21 (1988), pp. 847-859.

et de l'ecclésiologie (..) ont permis aux théologiens orthodoxes contemporains de retrouver leurs propres sources¹ ».

Cet hommage exceptionnel nous permet d'apprécier Henri de Lubac comme un théologien d'exception, qui a influencé de façon décisive l'Église en Orient comme en Occident, en rendant possible et exemplaire un retour créatif aux Pères. Tous les grands pionniers néanmoins laissent des ouvrages inachevés, et ils sont certainement heureux de voir les progrès qu'ils permettent à la génération suivante de faire. Le P. de Lubac lui-même, cardinal de la sainte Église catholique, se réjouirait de voir ses intentions avancées par un évêque orthodoxe, car la conviction de Zizioulas, que « *la catholicité authentique de l'Église doit comprendre aussi bien l'Orient que l'Occident*² » fait écho à celle du P. de Lubac affirmant que la véritable Église catholique n'est « *ni latine, ni grecque, mais universelle*³ ».

(Traduit de l'anglais par J.-R. Armogathe.)

1. ZIZIOULAS (J.) : « Ortodossia », in *Enciclopedia del Novecento*, vol. 5 (Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1980), p. 6.

2. *L'Être ecclésial*, p. 21.

3. *Catholicisme*, p. 255.

Paul McPartlan, né en 1955 à Newcastle-upon-Tyne, prêtre (Westminster) en 1984, études à Cambridge, Rome et Oxford, est actuellement vicaire de Our Lady of Victories à Londres. Sa thèse : *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*, sera publiée en 1993 (T. & T. Clark, Édimbourg).

Claude DAGENS

Penser et aimer l'Église

I. Des circonstances et une intention

Une oeuvre de circonstances

DANS son *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, publié en 1989, le P. de Lubac, devenu cardinal en 1983, souligne avec insistance ce qui lui semble une sorte d'évidence : son oeuvre théologique tout entière est à ses yeux une oeuvre de circonstances, pareille à « *un tissu bariolé qui s'est constitué peu à peu au gré des enseignements, des ministères, des situations, des appels de tout ordre* » (*Mémoire*, p. 147).

S'il s'agit d'évoquer la façon dont le P. de Lubac a effectivement abordé les problèmes relatifs à la théologie de l'Église, on peut, du moins dans un premier examen, estimer que son propre point de vue est justifié : l'auteur de la grande *Méditation sur l'Église* (dont la première édition est de 1953 et la dernière de 1985) n'est pas à proprement parler un ecclésiologue de métier. Le terme même d'ecclésiologie est relativement rare dans ses écrits consacrés à l'Église, et l'on peut montrer sans peine que ces écrits eux-mêmes ont été suscités par des circonstances particulières.

Sa *Méditation sur l'Église* rassemble et développe des exposés donnés, autour des années cinquante, lors de recollections sacerdotales, et, dans son avant-propos de la première édition, le P. de Lubac s'excuse presque de n'avoir pas composé un savant traité de l'Église, mais d'avoir « *seule-*

dans la foi, médité sous quelques-uns de ses aspects le mystère de l'Église, en nous efforçant de nous établir le plus possible en son centre» (p. 5, dans l'édition de 1985).

Quant aux écrits publiés après le concile Vatican II, il est encore plus évident que leur auteur y reprend des communications et des articles directement liés à la vie de l'Église, surtout dans cette période d'intenses débats théologiques qui prolongent les débats du Concile lui-même.

Dans *Paradoxe et mystère de l'Église*, publié en 1967, il s'agit, dans la plupart des chapitres, de mettre en relief les lignes directrices de l'ecclésiologie conciliaire, telle qu'elle s'exprime dans la constitution *Lumen gentium*, et d'évaluer en même temps le caractère partiel et partial de certaines interprétations de ce texte capital.

Quant au livre consacré en 1971 aux *Églises particulières dans l'Église universelle*, il est clair que le P. de Lubac entendait y critiquer nettement une conception et une pratique faussées de la collégialité et y montrer que « tout ébranlement, toute altération ou tout relâchement de la structure essentielle de l'Église suffirait à mettre tout nouveau spirituel en péril » (p. 24).

Si l'on veut respecter l'ampleur considérable de l'oeuvre du P. de Lubac, il faudrait préciser encore que sa pensée sur l'Église s'exprime dans d'autres écrits : spécialement dans plusieurs chapitres de *Catholicisme*, en 1937, et aussi, après le concile Vatican II, dans ces textes plus brefs que sont soit *L'Église dans la crise actuelle*, en 1969, soit cet *Entretien autour de Vatican II*, publié au moment du synode des évêques de 1985.

Ce bref panorama semble bien justifier la façon dont l'auteur considèrerait rétrospectivement son oeuvre tout entière : un ensemble composite dont chaque élément aurait été suscité par des circonstances différentes, comme s'il n'existait pas vraiment, chez le P. de Lubac, une véritable théologie de l'Église, mais des points de vue successifs, liés à des moments d'approfondissement, de découverte, de crise ou de renouveau.

Une théologie de circonstances ?

Ouvres de circonstances ? Soit. Mais faut-il en conclure que la théologie impliquée dans ces oeuvres est également une théologie de circonstances ? Ou même, comme certains interprètes

ont parfois tendance à le laisser entendre, qu'il y aurait en fait, chez le P. de Lubac, deux façons quasiment antithétiques de comprendre l'Église : celle du théologien audacieux des années cinquante, précurseur du renouveau conciliaire, et celle du théologien inquiet d'après 1965, prompt à détecter les dérives postconciliaires ?

Le P. de Lubac a répondu lui-même à ces interprétations biaisées, en expliquant qu'une intention fondamentale inspire l'ensemble de ses oeuvres, fussent-elles de circonstances. Sa vocation propre n'a pas été de construire une synthèse théologique, mais de faire connaître et aimer « la grande tradition de l'Église, comprise comme l'expérience de tous les siècles chrétiens, venant éclairer, orienter, dilater notre chétive expérience individuelle, la protéger contre les égarements, l'approfondir dans l'Esprit du Christ, lui ouvrir les voies de l'avenir » (*Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, p. 148). De sorte qu'il ne serait pas difficile de montrer qu'en dernière instance, le P. de Lubac n'a jamais eu affaire qu'à une même catégorie d'adversaires : ceux qui, sous des apparences et avec des pré-supposés différents, étaient tentés d'ignorer la « grande tradition de l'Église » ou de la réduire à leurs positions partisans.

Avant le Concile, il s'agissait de cette école de pensée qui se voulait la gardienne de la Tradition, mais qui en méconnaissait la richesse et la profondeur, et l'enfermait dans des catégories scolastiques, déterminées surtout par l'histoire du XIX^e et du XX^e siècle, bien plus que par la Tradition vivante qui vient des apôtres et s'épanouit chez les Pères de l'Église.

Après le Concile, le P. de Lubac n'a pas moins souffert de voir certains théologiens interpréter le mystère de l'Église selon des concepts politiques ou des interprétations sociologiques qui ne suffisent pas à rendre compte de ce qui fait des hommes le peuple de Dieu et le sacrement de Jésus-Christ dans le monde de ce temps.

Dès lors, on devine que ces multiples « oeuvres de circonstances » consacrées à l'Église s'inscrivent toutes dans un projet unique et même dans un combat unique : il s'agit de faire comprendre et aimer le vrai visage de l'Église, son visage personnel et son visage social, en refusant toutes les déformations de ce visage, d'où qu'elles viennent. S'il y a une théologie de l'Église, éparse à travers les écrits du P. de Lubac, il est clair que cette théologie ne peut pas se résumer en un certain nombre

de thèses. Elle a plutôt un caractère symphonique, comme la pensée de son auteur : des thèmes majeurs s'y entrecroisent, des leitmotifs y reviennent constamment, des accents et des élans particuliers s'y reconnaissent sans peine, d'un bout à l'autre.

C'est ce courant profond de pensée et de vie, cette musique intérieure à l'oeuvre entière, que nous chercherons à déceler, afin de percevoir la tonalité irremplaçable qui la caractérise.

Comme on l'a déjà laissé entendre, le P. de Lubac a été un de ces théologiens qui ont permis au concile Vatican II de penser et de présenter le mystère de l'Église comme la Tradition vivante l'avait déjà fait. Raison de plus pour apprendre de lui à faire de Vatican II, et en particulier de la constitution *Lumen gentium*, un usage qui soit fidèle à la Tradition de l'Église, « *cette grande force, vivante et permanente, que l'on ne saurait morceler* » (*Méditation sur l'Église*, p. 211).

II. Une certaine façon de penser l'Église Le style d'Henri de Lubac

Dans les limites de cet article, il n'est pas possible de s'attarder au style du P. de Lubac, à cette expression extraordinairement diverse et nuancée, où les analyses théologiques débouchent sur des hymnes de louange, et où les considérations historiques, apparemment désintéressées, préludent à des confessions personnelles.

Que de passages, en particulier dans plusieurs des chapitres centraux de sa *Méditation sur l'Église*, révèlent cette capacité étonnante à faire sentir et comme vibrer les réalités évoquées, comme si le théologien, sans le chercher, se faisait en même temps poète de l'Église, pour exalter sa beauté ou pour déplorer ses insuffisances !

Et si l'on considère que le P. de Lubac était aussi un historien de l'Église et de la théologie, il faudrait préciser qu'il pratiquait la « *connaissance historique* » à la manière dont Henri Marrou en a parlé : avec une attitude de sympathie profonde à l'égard de ce qu'il étudiait.

Il faut souligner surtout qu'en procédant ainsi, en parlant de l'Église comme du dedans, de l'intérieur même de la foi chrétienne, qui, d'ailleurs, ne confond jamais le mystère essentiel du

Christ et le mystère de l'Église, tout entier relatif au Christ, le P. de Lubac est bien plus que le commentateur des Pères : il est leur continuateur. Et, comme il le reconnaît lui-même, il est avec eux comme dans sa propre famille, dans sa « *patrie spirituelle* ». Il les a tellement fréquentés qu'ils sont devenus comme ses contemporains et ses amis. Il est lui-même cet homme de l'Église, tel qu'il s'est plus à l'évoquer : « *Il entre donc autant qu'il lui est possible dans l'intimité de ceux qui ont avant lui, dans l'Église, prié le Christ, qui ont vécu, travaillé, pensé, souffert pour le Christ. Ce sont les pères de son âme. Il acquiert à les fréquenter quelque chose au moins de cet "ethos" catholique que ni la science, ni l'orthodoxie elle-même ne sauraient suppléer.* » (*Méditation sur l'Église*, p. 213.)

De sorte que tous les écrits du P. de Lubac sur l'Église ne sont pas seulement porteurs d'un contenu théologique à analyser. Ils comportent une sorte d'initiation permanente : ils apprennent à penser l'Église d'une certaine manière, qui ne nous est peut-être pas habituelle, mais qu'il vaut la peine d'apprécier.

Une pensée non systématique

Il est trop évident que l'homme qui a composé la grande *Méditation sur l'Église* n'a rien d'un penseur systématique. Il le constate lui-même à maintes reprises, parfois avec quelques nuances de regret, comme s'il songeait qu'il aurait dû mieux organiser son effort de réflexion.

La pente de son esprit ne le porte pas à travailler sur des définitions : il est trop sensible à ce qui, dans le mystère de l'Église, déborde toujours les prises de la raison humaine. Il n'a pas davantage cherché à composer un traité de l'Église. Et il n'a jamais eu le projet de proposer un programme de réformes, serait-ce en vue d'un concile.

Par une sorte de choix initial, il tient à cette ouverture permanente, à ce dépassement continu, dont il s'est expliqué dans le premier chapitre de sa *Méditation* (p. 20) : « *Pas plus que nous n'en étions hier à un stade "préthéologique"; nous ne serons demain en possession d'une théologie achevée de l'Église, ne laissant plus à nos successeurs qu'à en répéter indéfiniment l'énoncé. Quelles que soient la somme et la valeur des efforts accomplis, nous ne verrons pas se constituer un corps de doctrine intégrale qui mettrait le point final à toute*

discussion, comme à toute réflexion, et découragerait toute question nouvelle. Pareille utopie n'est conforme ni à la nature de la vérité révélée, ni à celle de l'esprit humain. »

On pourrait penser que de telles affirmations ont une pointe antidogmatique. Ce serait justement mal comprendre l'esprit des dogmes, et encore plus mal comprendre l'inspiration profonde du P. de Lubac. A ses yeux, toute définition de l'Église doit stimuler, et non pas arrêter, le désir et l'effort pour penser l'Église, parce que l'Église dépasse toujours ses propres limites et appelle donc un mouvement permanent de dépassement : *« Nous professons que l'Église déborde mystérieusement les limites de sa propre visibilité, et qu'elle porte toujours, pour ainsi dire, en vertu de son essence même, au-delà d'elle-même. Comme l'a expliqué Hans Urs von Balthasar, l'Église n'est l'épouse du Christ et ne sera reconnue comme telle que dans le dépassement qu'est son amour (...). Ce mouvement de dépassement est le christianisme même. Il est, au sein de l'Église du Christ, l'action de l'Esprit-Saint. »* (Paradoxe et mystère de l'Église, p. 54.)

Du début à la fin de son oeuvre, le P. de Lubac est comme habité par l'exigence de ce dépassement. Et là encore, sous des apparences contradictoires, ses adversaires sont toujours ceux qui ferment la voie à ce dépassement, le rendent impraticable, que ce soit avec des formules héritées de la scolastique ou par une tendance irrésistible à aplatir et à réduire les grandes perspectives conciliaires sur l'Église comme peuple de Dieu.

Pour garantir la possibilité de ce dépassement, le P. de Lubac ne cessera pas de faire appel aux Pères de l'Église ou à des auteurs modernes, Péguy et Claudel notamment, en montrant que tout langage vraiment adapté à la nature de l'Église et forcément analogique ou paradoxal.

L'Église nous apparaît habituellement sinon comme une *permixtio* (un mélange), comme disait saint Augustin en pensant à des paraboles comme celle de l'ivraie et du bon grain, du moins comme une *complexio oppositorum* (union d'opposés) : elle vient de Dieu, par le Christ, dans l'Esprit, et elle est faite d'hommes, fragiles et pécheurs. Elle est tout à la fois visible par ses actes et ses institutions, et invisible par le travail en elle de la grâce qui la fait vivre. Elle est immergée dans l'histoire des hommes, parfois compromise dans cette histoire, et aussi inlassablement tournée vers le Père des cieux qu'elle prie et dont elle célèbre les dons.

Il faudra se souvenir de ces paradoxes inhérents à l'existence la plus concrète de l'Église, quand nous évoquerons plus loin l'attitude du P. de Lubac face à certaines interprétations données à la constitution *Lumen gentium*. Bornons-nous pour l'instant à constater l'orientation fondamentale de sa pensée : si la théologie de l'Église ne peut jamais être systématique, c'est parce que la réalité de l'Église comporte des éléments multiples qui débordent toute saisie unilatérale et qui révèlent la profondeur inépuisable du don de Dieu.

Une pensée passionnée

On sait déjà à quel point cette pensée paradoxale est à l'opposé d'un jeu de l'esprit. Tout au contraire ; le P. de Lubac parvient rarement à cacher sa passion pour l'Église et la souffrance ressentie non seulement pour elle, mais parfois aussi par elle.

Il y a, dans bien des passages de sa *Méditation*, des lignes où perce cette souffrance. Que l'Église soit incomprise par ceux du dehors, passe encore ! Mais que ses propres membres cherchent à se servir d'elle pour réaliser leurs projets humains, soit parce qu'ils voient en elle une force d'ordre et de conservation, soit parce qu'ils tentent de l'enrôler pour le progrès de l'humanité, cela est plus troublant.

Mais le plus terrible est ailleurs : c'est lorsqu'il arrive, au-dedans même de l'Église, dans les relations entre ses membres, que l'imposture et l'injustice deviennent des règles de conduite : *« Partout où des hommes se trouvent réunis, il est fatal que, tout en s'aidant, ils se fassent mutuellement souffrir. Combien plus quand ils sont liés entre eux d'un lien si pénétrant ! Toutes les formes de malice humaine, celles qui se connaissent et celles qui s'ignorent, en prennent un caractère d'autant plus odieux... Et quelles étranges et profondes blessures deviennent possibles, sans analogues dans l'expérience purement humaine, lorsque, dans cette association d'un caractère unique, les uns ont la faculté redoutable d'atteindre les autres jusqu'à cette jointure intime où se fait le partage de l'âme et de l'esprit. »* (*Méditation sur l'Église*, pp. 75-76.)

Même si le P. de Lubac a toujours minimisé l'épreuve qui lui a été infligée par ses adversaires, dans les années cinquante, des confidences comme celle-ci, presque enfouie dans son oeuvre, laissent percevoir la profondeur du drame qu'il a vécu.

Mais souffrir ainsi de l'Église elle-même n'a pu que le convaincre de ce qu'il avait déjà appris chez les Pères et chez les saints : aucun d'entre nous ne peut prétendre s'identifier au mystère de l'Église, puisque ce mystère est totalement relatif au mystère de Jésus-Christ. La raison d'être de l'Église se trouve, d'une manière inconditionnelle, du côté du Christ. L'Église est tout entière, dans sa nature, dans sa mission, dans ses institutions, sacrement de Jésus-Christ.

Sa plus grande faute, c'est de faire écran au Christ, en ne s'occupant que d'elle-même, et parfois aussi en ne prêchant qu'elle-même.

Tout renouveau de l'Église suppose donc un renouveau de la foi en Jésus-Christ. Et s'il y avait dans toute l'oeuvre du P. de Lubac une intention de réforme de l'Église, elle serait contenue dans cette page cruciale de sa *Méditation sur l'Église* : « Pour nous, osons le dire, si l'Église n'était pas de qu'elle prétend être, si elle ne vivait pas essentiellement de la foi en Jésus-Christ, de cette foi proclamée par l'apôtre Pierre sur le chemin de Césarée, nous n'attendrions pas qu'elle nous déçoive humainement pour nous détacher d'elle... Non, si Jésus-Christ ne fait pas sa richesse, l'Église est misérable. Elle est stérile, si l'Esprit de Jésus-Christ n'y fleurit pas. Son édifice est ruineux, si Jésus-Christ n'en est pas l'architecte et si, des pierres vivantes dont elle se construit, son Esprit n'est pas le ciment... Toute sa doctrine est mensonge, si elle n'annonce pas la vérité qu'est Jésus-Christ. Toute sa gloire est vaine, si elle ne la met pas dans l'humilité de Jésus-Christ. Son nom même nous est étranger, sil n'évoque aussitôt pour nous le seul Nom donné aux hommes pour leur salut. Elle ne nous dit rien si elle n'est pas pour nous le sacrement, le signe efficace de Jésus-Christ. » (pp. 188-189.)

III. Le P. de Lubac et la doctrine conciliaire sur l'Église

Vatican II et la Tradition

Compte tenu de son histoire personnelle, on devine avec quelle joie le P. de Lubac participa à l'oeuvre conciliaire et constata comment l'authentique Tradition, le grand courant de la pensée patristique, y étaient honorés et comme réhabi-

lités. Il s'agissait à ses yeux d'une sorte de libération ou de victoire de la pensée vraiment traditionnelle, face à des positions partisans et étroites qui la desservaient, sous prétexte de la défendre.

Comme il l'a observé lui-même dans son commentaire sur *La Constitution Lumen gentium et les Pères de l'Église*, « la doctrine ecclésiologique de Lumen gentium bouleverse, loin de les conserver, des positions tenues hier par une école qui pouvait parfois se tenir presque pour officielle ; mais c'est pour nous faire retrouver ou nous faire tenir avec plus d'assurance des positions plus authentiquement fondées en tradition » (*Paradoxe et mystère de l'Église*, p. 60). Autrement dit, loin d'être conservatrice, au sens strict du terme, la théologie de l'Église, approfondie et proposée par Vatican II, renoue avec la pensée des Pères, d'Irénée, de Cyprien, d'Augustin, d'Ambroise, de Grégoire le Grand ou de Bernard, qui sont souvent cités au cours des huit chapitres de la constitution *Lumen gentium*.

Deux grandes orientations de la théologie des Pères se retrouvent en particulier dans la façon dont *Lumen gentium* aborde le mystère de l'Église et en déploie les éléments constitutifs. C'est d'abord le fait même de partir du « mystère de l'Église », de montrer, dans un premier chapitre, que ce mystère s'enracine dans la Trinité de Dieu et surtout qu'il est indissolublement lié au mystère du Christ. « *Lumen gentium cum sit Christus...* » (« Le Christ est la lumière des nations ») : cette relation intime entre le Christ et l'Église, le P. de Lubac ne se lasse pas d'en montrer le caractère décisif, en s'appuyant sur les paroles fameuses de Paul VI ouvrant la seconde session du Concile et se comparant au pape Honorius III prosterné aux pieds du Christ, sur la mosaïque de Saint-Paul-Hors-les-Murs.

L'ecclésiologie ne peut pas être un chapitre à part de la théologie, précisément à cause de cette relation fondatrice au mystère du Christ. Dans sa nature, dans sa structure et dans sa mission, l'Église est entièrement relative au Christ, dont elle reçoit tout : son origine, sa vie, sa force, son agir.

En même temps que ce lien indestructible entre le Christ et l'Église, le P. de Lubac avait des raisons de reconnaître dans la structure même de la constitution *Lumen gentium* un écho direct des grandes intuitions de la pensée des Pères. Avant tout, par la façon organique de penser l'Église comme une réalité à la fois spirituelle et historique, dont tous les éléments tiennent les uns par les autres.

Ce n'est qu'à partir de la mission du Fils et de l'envoi de l'Esprit-Saint (premier chapitre) que l'Église peut comprendre son existence historique comme peuple de Dieu (second chapitre), conduit par les évêques qui reçoivent une ordination sacramentelle pour succéder aux Apôtres et pour former un collège uni au successeur de Pierre (troisième chapitre). Cette Église historique et hiérarchiquement organisée ne peut pas davantage oublier son orientation eschatologique (septième chapitre), puisqu'elle est unie à l'Église du ciel, toute en anticipant sur terre le royaume de Dieu. Enfin (huitième chapitre), la Vierge Marie ne se comprend pleinement que dans le mystère du Christ et de l'Église, car, tout en étant membre de l'Église, elle en est la figure, en tant que mère du Christ, et elle représente l'Église en son achèvement céleste.

Dans ce déploiement organique, tel que le propose *Lumen gentium*, le P. de Lubac retrouvait les grandes intuitions patristiques qui étaient à la source de sa propre réflexion. La théologie de l'Église était ainsi insérée, de façon ample et ouverte, dans la totalité du mystère chrétien. L'Église elle-même apparaissait comme une totalité vivante, animée d'un dynamisme foncier, même si l'on peut regretter que l'Esprit-Saint n'ait pas été davantage présenté comme la source de ce dynamisme.

Bref, le P. de Lubac pouvait à juste titre se réjouir de voir le concile Vatican II consacrer officiellement, et de manière durable, ce ressourcement de l'Église, dont il avait été lui-même l'artisan infatigable, autant par sa vie que par ses écrits.

Les risques de l'interprétation

Cependant, malgré cette connivence globale avec les perspectives ecclésiologiques nouvelles et traditionnelles ouvertes par Vatican II, le P. de Lubac, dans ses derniers écrits, a exprimé un certain nombre de réserves et même d'inquiétudes, non pas à l'égard de la doctrine conciliaire sur l'Église, mais par rapport à certaines des interprétations qui ont été proposées du texte de *Lumen gentium*.

D'abord, le familier qu'il est des Pères de l'Église ne peut s'empêcher de constater que cette constitution dogmatique sur l'Église représente un phénomène inédit. Qu'il y ait, dans la littérature patristique, un enseignement sur l'Église, cela est indéniable. Mais cet enseignement n'a jamais pris la forme d'un traité organisé. Le P. de Lubac ne conteste pas le besoin, pour

les temps qui sont les nôtres, de rendre compte, de manière plus explicite, du mystère de l'Église. Mais il ne peut pas masquer une crainte : cet effort de systématisation ne risque-t-il pas de nuire à la compréhension même de l'Église ? Ne risque-t-on pas d'oublier la nécessité du langage analogique pour parler d'elle et ne va-t-on pas prétendre la définir d'une manière stricte, à travers telle ou telle catégorie particulière qui méconnaîtra sa profondeur et sa transcendance ?

En posant de telles questions, au moins de manière implicite, le P. de Lubac était fidèle à son attitude de toujours. Il n'était pas devenu critique du renouveau conciliaire, après en avoir été l'artisan. Il continuait simplement et passionnément à faire valoir cette exigence d'ouverture et de dépassement, qui lui avait toujours semblé indispensable pour ne pas enfermer le mystère de l'Église dans des catégories trop étroites. Et ses critiques plus particulières, concernant tel ou tel élément de l'ecclésiologie conciliaire, découlent toutes de cette attitude fondamentale : comment éviter de faire prévaloir des points de vue partiels, là où la doctrine conciliaire, fidèle au mouvement de la Tradition, avait voulu ouvrir l'esprit à la totalité du « *paradoxe et du mystère de l'Église* » ?

C'est évidemment sur la notion de peuple de Dieu, retenue parfois comme la nouvelle définition de l'Église, que le P. de Lubac a souvent attiré l'attention. Il comprenait très bien que le Concile ait choisi un fil conducteur pour sa réflexion et même qu'il ait privilégié cette notion, qui a d'ailleurs ses lettres de noblesse patristiques. Lui-même se réjouissait de ce qu'en parlant de l'Église comme peuple de Dieu, le Concile ait considéré d'abord le caractère global de l'ensemble-Église, avant de considérer les diverses catégories de ses membres, et qu'il ait souligné en même temps l'immersion de l'Église dans le temps des hommes, et la perspective dynamique, « pérégrinale » de la marche de l'Église à travers l'histoire.

Pourtant, il ne peut pas ne pas marquer certaines réticences. Cette notion de peuple de Dieu ne se prête-t-elle pas à une interprétation unilatérale, surtout si on ne la justifie qu'à travers des références à l'Ancien Testament ? Que devient alors la nouveauté chrétienne du « nouveau peuple de Dieu » ? Et ne risque-t-on pas, si l'on ne perçoit plus la nouveauté de ce peuple et l'identité sacramentelle qui est la sienne, de ne plus comprendre son existence et sa constitution qu'à travers des catégories de philosophie politique ou de sociologie des institutions ?

Là encore, jusque dans ses interrogations les plus critiques, notamment quand il dénonçait une certaine façon de comprendre la collégialité épiscopale en termes de pouvoir concurrent du ministère de Pierre, le P. de Lubac était fidèle à lui-même : il rappelait simplement que l'Église, comme peuple de Dieu et comme corps du Christ, socialement organisé, reçoit son identité et sa mission « *d'une référence constitutive au mystère trinitaire révélé par Jésus-Christ dans l'Esprit-Saint* », selon la remarque de la commission théologique internationale dans son rapport de 1985 (cf. *Documentation catholique*, 5 janvier 1986, p. 60).

En d'autres termes, le second chapitre de *Lumen gentium* ne peut jamais être séparé du premier : il faut consentir à une lecture globale de cette constitution et éviter d'en faire un usage partiel, qui ne pourrait que déformer ou mutiler la figure authentique de l'Église. Aucun des éléments constitutifs de l'Église ne vaut sans sa relation aux autres et l'on doit se garder en permanence de l'affirmation des particularités fermées sur elles-mêmes, qu'il s'agisse de la primauté du pape qui serait opposée au collège épiscopal, ou qu'il s'agisse du collège épiscopal qui s'affirmerait en face de la primauté du pape. D'une manière analogue, entre les Églises particulières et l'Église universelle, il n'y a aucun rapport de force institutionnel, mais plutôt des liens d'inclusion mutuelle et d'échanges permanents.

La maternité de l'Église

Mais, en définitive, le P. de Lubac savait parfaitement que les débats théologiques vont bien au-delà de la seule théologie : pour lui, comme pour les simples croyants, il s'agissait du tout de sa vie. Et *si*, jusqu'au bout, jusqu'à l'épuisement de ses forces, il fut tellement fidèle aux découvertes de sa jeunesse au sujet de l'Église, ce fut pour une raison fondamentale : l'Église, à ses yeux, ne pouvait pas être réduite à un système qu'il faudrait analyser, ni à un appareil dont le fonctionnement serait à réviser, ni même à un objet d'études, fussent-elles théologiques.

L'Église, *Ecclesia Mater*, est une réalité personnelle : elle a un visage et un cœur maternels, parce qu'elle nous engendre à la foi et nous conduit inlassablement sur le chemin qui va de ce monde au royaume de Dieu. Comment pourrait-elle être confondue avec un ensemble seulement fonctionnel, elle qui nous apprend à aimer et qui demande à être aimée, telle qu'elle

est, avec ses pauvretés et ses lacunes, comme avec sa fécondité et son invincible espérance ?

Et s'il y a une notion, fortement présente chez les Pères, que le P. de Lubac aurait sans doute voulu voir davantage honorée par le Concile, c'est bien celle-là : celle de l'Église comme mère, qui précède et qui accompagne le peuple de ses enfants affrontés aux épreuves de l'histoire. Car, à ses yeux de croyant et de fils de l'Église, il s'agit de bien plus que d'une catégorie théologique. Il s'agit d'une initiation à l'amour de Dieu, qui passe par l'amour de l'Église et appelle sans cesse à la louange.

« *Louée soit cette grande Mère,
pour le mystère divin qu'elle nous communique,
nous y introduisant par la double porte, constamment
[ouverte,
de sa Doctrine et de sa Liturgie !
Louée soit-elle pour le pardon qu'elle nous assure !
Louée soit-elle pour les foyers de vie religieuse qu'elle suscite,
qu'elle protège et dont elle entretient la flamme !
Louée soit-elle pour l'univers intérieur qu'elle nous découvre et
dans l'exploration duquel sa main nous guide !
Louée soit-elle pour le désir et l'espérance qu'elle entretient
[en nous !
Louée soit-elle aussi pour tout ce qu'elle démasque et dissipe
[en nous d'illusions !
Louée soit cette grande Mère !* »
(*Méditation sur l'Église*, pp. 237-238.)

Si notre reconnaissance demeure si grande à l'égard du P. de Lubac, c'est parce qu'il nous enseigne, autant par les épreuves de sa vie que par son oeuvre écrite, qui est cette *Ecclesia Mater* et pourquoi nous ne pourrions pas, sans elle, accéder au don de Dieu manifesté en Jésus-Christ.

Claude Dagens, né à Bordeaux en 1940. Etudes de lettres et d'histoire à l'École normale supérieure et à l'École française de Rome, de théologie à l'Institut catholique de Paris. Agrégé de l'Université, docteur ès lettres et en théologie. Prêtre en 1970. Professeur au séminaire de Bordeaux et doyen de la faculté de théologie de Toulouse jusqu'en 1987. Évêque auxiliaire de Poitiers en 1987. Dernières publications : *Le Maître de l'impossible*, Paris, 1988 ; introduction générale aux *Moralia in Job* de saint Grégoire le Grand, Rome, 1992. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

Georges CHANTRAINE

Surnaturel et catholicité

SURNATUREL et catholicité, ces deux termes disent quelque chose du mystère de Dieu et de l'homme. Le premier a peut-être vieilli ; on peut préférer au second « universel » ou « œcuménique ». Ils sont cependant irremplaçables ; j'aimerais montrer leur portée en soi et pour nous.

I. Surnaturel

S'il n'a pas, comme Pic de la Mirandole, écrit un *Discours sur la dignité de l'homme*, le P. de Lubac l'a manifestée partout¹. Non qu'il ait ignoré les misères humaines. Il les a connues toute sa vie, et de plus près durant la première guerre mondiale, dans les tranchées. Il a su d'expérience la fragilité physique de l'homme. Observateur perspicace et malicieux de la comédie humaine, il n'a eu aucune illusion sur la fidélité, la limpidité, le désintéressement des hommes et, avec mansuétude, il a pardonné là où il ne pouvait excuser ou fermer les yeux. Il n'a pas détourné sa pensée de la mort. S'il en a peu parlé, c'est qu'il estimait qu'il ne convenait pas de peupler de mots ce qui ne s'entend bien que dans le silence. Il a relaté avec la fidélité d'un ami incomparable la longue agonie de son confrère, le P. Charles Nicolet. Le récit en est bouleversant, parce que précisément pas un mot n'est ajouté pour parler de la mort.

1. Voir cependant son commentaire, dans *Pic de la Mirandole, études et discussions*, Paris, 1974.

Pourquoi un tel effacement, un tel silence ? Parce que c'est dans la mort que de manière mystérieuse s'accomplit la destinée de la personne. C'est alors que, non sans arrachement, dans les ténèbres, l'esprit accède à la réalité pour laquelle il est fait et qui le dépasse infiniment. Si la mort est mystérieuse, c'est qu'elle fait entrer définitivement l'homme dans le mystère, mystère qui n'est le sien que parce qu'il est celui de Dieu même, révélé en son Fils mort pour tous les hommes.

Mort de l'homme, mort du Fils de l'homme, mystère de l'homme, mystère de Dieu : ces termes sont inséparables. Et parce qu'ils le sont, le chrétien peut parler de la dignité de l'homme sans faire un rêve éveillé ni tenir un discours idéologique.

Tout plongé qu'il soit dans l'obscurité de la foi, le chrétien n'est plus enfermé dans la caverne où se projettent comme des ombres les souvenirs de ce que l'homme fut avant d'être tombé dans ce monde. Car la lumière véritable a jailli au matin de Pâques, lumière qui n'est pas de ce monde, mais qui éclaire tout homme dans le monde. Dans l'Homme de douleurs, glorifié par le Père de la gloire qu'il avait auprès de lui avant la création du monde, resplendit la dignité inespérée de l'homme : dans le Fils de l'homme élevé à la droite de Dieu le Père, c'est déjà l'humanité qui siège avec le Christ. Et comme les apôtres, il nous faut nous détacher de l'image et du souvenir de celui qui a disparu en allant vers son Père, pour nous « tenir à l'In-saisissable » (*H.U.* von Balthasar, *Nouveaux Points de repère*) dans l'espérance de voir celui qui vient. La vérité entrevue par Platon ne se trouve pas en arrière, mais en avant et en haut, suivant l'expression de Pierre Teilhard de Chardin.

Cependant, cet « en avant » et cet « en haut » ne sont pas des projections du désir de l'homme qui prétendrait tenir de lui-même son efficacité et obtenir sa fin par ses propres efforts. La prétention marxiste de connaître la fin de l'histoire et d'y mener l'humanité par un chemin assuré, l'exaltation nietzschéenne du surhomme défigurent l'espérance suscitée par l'Agneau immolé avant la création du monde, en recouvrant l'« en avant » et l'« en haut » du vêtement mythologique qui s'était déchiré à la mort du Christ. Le mystère de Dieu et de l'homme ne s'accomplit pas hors de la mort du Fils de l'homme dans laquelle l'homme est plongé, mais seulement en elle. C'est *Le Drame de l'humanisme athée* de vouloir achever l'histoire humaine non point seulement en dehors d'elle, mais

contre elle ¹. Drame différent de la tragédie antique. Celui-là était provoqué par *l'hybris* (la démesure) de l'homme prétendant échapper à la Nécessité à laquelle les dieux eux-mêmes étaient enchaînés. Celui-ci provient de la révolte de l'homme contre le Dieu qui s'est abaissé dans son Verbe incarné : il est censé accomplir l'homme, mener son histoire à son achèvement en rejetant la croix où est porté à son terme l'amour, tourner uniquement vers l'homme le désir de l'en haut et de l'au-delà, dont la réalité fut révélée par le Ressuscité. C'est là l'inversion du désir naturel de l'homme, accompli par la mort et la résurrection. C'en est même la perversion.

Pour être véritable, le désir de l'au-delà et de l'en avant doit dès lors être l'humble accueil du don descendu d'en haut, tel qu'il s'est donné, c'est-à-dire jusque dans l'abaissement de la croix. L'espérance chrétienne n'est audacieuse qu'en étant humble. Être humble ne veut pas dire faire comme si on n'était rien ; c'est, dans une ouverture, une réceptivité qu'on ne se donne pas à soi-même — mais qui est le fond de notre être, son origine reçue : c'est se reconnaître comme donné à soi-même par Dieu. C'est, pour l'homme, se souvenir de sa condition, de ce que Dieu a fait pour lui en le créant libre. Et ce souvenir est inséparable de ce que Dieu a fait pour lui en le libérant du péché et de la mort. Espérer, c'est ainsi se souvenir. Sans quoi l'espérance se laisse pervertir par l'athéisme. Ce souvenir n'est pas une réminiscence platonicienne, car elle n'est pas tournée vers un passé archétype auquel il faudrait revenir en se détachant des apparences d'ici-bas. Elle est accueil de l'action toujours imprévisible du Dieu qui s'est donné et révélé définitivement en son Fils unique, et sans un tel accueil tout engagement chrétien dans le monde serait une simple projection de soi dénuée de toute efficacité salutaire. Il risquerait de pervertir la charité.

Ce que le chrétien affirme de la dignité de l'homme ne saurait, dès lors, être considéré comme une simple reprise de l'humanisme païen, ni comme un discours antithétique de l'humanisme athée. Quels qu'aient pu être leurs pressentiments de la grandeur humaine, les païens ont pensé l'homme à l'intérieur d'un monde qui était le Tout et qui, pour cette raison,

1. Voir l'ouvrage qui porte ce titre, Paris, 1945. Et aussi *Athéisme et Sens de l'homme*, Cerf, 1968.

était mythologique. Le chrétien, lui, le pense comme créé par Dieu, et il se sait dès lors libéré du monde et de sa fatalité. En revanche, face à l'humanisme athée, il est requis, en proclamant la « parole de la Croix », de montrer ce qu'est l'homme : « *Ecce homo !* », sans céder à la tentation de prendre son discours pour une idéologie. Et il est tout autant requis de s'engager non point seulement pour la justice, mais pour l'homme, l'homme tout entier, et de le faire en témoin, non en militant, animé par la charité de Celui qui est « riche en miséricorde ».

Lorsque le P. de Lubac considère la destinée de l'homme face à l'humanisme païen et à l'humanisme athée, telle est sa double conviction. Elle anime et porte toute son oeuvre. C'est un combat pour l'homme, contre tout ce qui l'amoinde ou le réduit. Et c'est aussi un hymne à Dieu qui a tant aimé l'homme. Avec Irénée, le P. de Lubac pense : « *La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu* ¹. »

Telle est là lumière où apparaît la doctrine catholique du surnaturel. En son fond, elle n'est pas une théorie aujourd'hui dépassée, elle n'est pas une considération abstraite sur l'homme. Elle traite de la destinée de l'homme et de la possibilité de son achèvement. Et elle le fait à l'intérieur du mystère de Dieu et de l'homme. Elle ne devient abstraite que lorsqu'elle est détachée de ce mystère.

Cette doctrine se situe dans le combat pour l'homme et pour la glorification de Dieu. L'homme, enseigne-t-elle, est créé *par* Dieu et il est créé *pour* lui. Il est une créature spirituelle, car il est fait à l'image de Dieu et à sa ressemblance. En lui, il ne porte pas seulement une trace ou un vestige de Dieu, comme les autres créatures non raisonnables, mais il est à son image. En regardant l'homme, on n'est pas seulement renvoyé à celui qui l'a fait, comme on est renvoyé à un marcheur par la trace de son pied ; on voit de quelque manière Dieu, comme les pharisiens virent César dans son effigie inscrite sur la monnaie. Le chrétien affirme cela de l'homme tel qu'il est maintenant. Il ne parle pas de l'homme tel qu'il était avant le péché d'Adam. Il ne parle pas davantage de l'homme tel qu'il devrait être, d'un homme dont il construirait un modèle abstrait pour donner une assise à son humanisme. Dans l'homme selon sa condition

1. *Contre les hérésies*, IV, 20, 7.

présente, en tout homme, dans l'homme tout entier, il affirme voir Dieu en quelque manière. Ce n'est là ni une métaphore ni une pieuse exagération, ni une enflure rhétorique. C'est la vérité à prendre au pied de la lettre.

Le chrétien en mesure la portée. Il la sait déconcertante, voire scandaleuse. Il entend les voix qui lui crient : « Grand Dieu, regardez-nous. Si c'était à refaire, recommenceriez-vous? » Il n'ignore nullement que l'image de Dieu est toujours déformée, parfois horriblement défigurée. Il sait d'expérience que les yeux de la foi peuvent seuls reconnaître encore Dieu dans son image déformée ou défigurée. Il n'en affirme pas moins que, créé à l'image de Dieu, l'homme, même le plus éloigné de Dieu, est aimé par Dieu d'un amour qui ne se dément pas. Et la preuve de cet amour, il l'a dans *l'Ecce homo*. Dieu a identifié son Fils avec l'homme avili. Scandaleuse ou simplement déconcertante, cette vérité qu'il tient de sa foi n'en est pas moins la vérité : elle vaut de tous, croyants ou non. Elle fonde le respect de l'homme et de ses droits sur ce qu'il est : l'image de Dieu.

Il est temps maintenant d'ajouter une précision de vocabulaire. En ce qu'il est image de Dieu, l'homme est esprit : *pneuma*, dit Paul, *mens*, dit Augustin, ou *apex mentis*, disent les mystiques. C'est par l'esprit que l'homme, même pécheur, plonge en Dieu. C'est dans l'esprit que Dieu est présent lors même que l'homme lui est absent ; en lui que Dieu demeure proche lors même que l'homme s'est volontairement éloigné de lui ; en lui que l'homme demeure libre lors même qu'il s'est rendu esclave du péché. Car telle est la fidélité de Dieu à sa créature spirituelle. Il ne se renie pas lors même qu'elle le renie. Telle est aussi la nature inaliénable de l'esprit : il est et demeure ouverture à Dieu. Cependant le mot « ouverture » doit être expliqué. On parle en effet d'ouverture aux autres, à la misère, au tiers monde, etc. Il s'agit d'une ouverture à 360°. De soi, elle est indéfinie. Elle doit promouvoir un progrès dont la courbe est asymptotique. Or l'ouverture de l'esprit, celle dont nous parlons, n'est pas indéfinie, elle est infinie, parce que son objet est infini. L'esprit n'a pas à se transporter d'un lieu à un autre, à transgresser sans cesse ses limites, à se faire différent. Par ce qu'il est, il embrasse l'univers. Il est plus grand que lui. Même s'il est contenu en lui, il le contient. C'est un microcosme dans le macrocosme, et c'est le microcosme qui enveloppe le macrocosme. En tant qu'il est en Dieu, il ne saurait avoir pour voca-

tion de transgresser des limites : il a à se recevoir de Dieu en acceptant les limites de sa finitude. Au lieu de se faire différent, il a à se faire indifférent, n'ayant d'autre préférence que celle de Dieu. Bref, l'ouverture de l'esprit à l'Infini est elle-même infinie. En d'autres termes, l'esprit humain est *capable de Dieu*. Les générations chrétiennes n'ont cessé de le proclamer.

Ouvert à Dieu, capable de Dieu, l'esprit tend du même mouvement vers Dieu : il désire le voir, car fait *par* lui, il est aussi fait *pour* lui et ne peut se reposer qu'en lui. « *Tu nous as faits pour toi, Seigneur, et notre coeur est sans repos jusqu'à ce qu'il repose en toi.* » L'exclamation d'Augustin traduit une pensée commune. Désir de Dieu : ce mot, comme celui d'ouverture, doit être expliqué. Je puis désirer voir Le Caire, alors que j'en suis empêché par mes occupations professionnelles. Ce désir est une fantaisie, une velléité. Je puis aussi après réflexion désirer me marier, étant célibataire ou veuf. Ce désir est une volonté délibérée ; il répond à un choix, car je pourrais ne pas me marier. Mon oeil enfin peut désirer voir la lumière. Ce n'est ni une velléité ni une volonté délibérée ; c'est un *désir naturel*, car l'oeil est fait pour voir la lumière et ne pas la voir est une privation. Semblablement, le désir de Dieu n'est ni une velléité ni une volonté délibérée ; c'est la nature de l'esprit lui-même, son acte premier incoercible. Si par impossible il cessait de faire cet acte premier, il cesserait du même coup d'être esprit. Il ne peut pas ne pas désirer Dieu : c'est une nécessité naturelle. Et cette nécessité est celle de sa liberté même, celle qui le constitue libre ; c'est le mouvement propre de sa liberté. En son fond, en effet, la liberté n'est pas de choisir ceci ou cela, de choisir ou de ne pas choisir ; c'est de se porter vers Dieu, de le désirer.

Il importe ici, au lieu de les opposer, d'unir nécessité et liberté, nature et volonté. Désirer Dieu ce n'est pas s'assurer qu'on l'obtiendra ni requérir de l'obtenir. C'est, dans l'intime du coeur, l'espérer et ne l'espérer que de lui-même. On ne pourrait en effet, dans l'acte même où l'on est ouvert à lui, le désirer et en même temps prétendre avoir les moyens de se le donner. Une telle hypothèse est absurde. Ce n'est certes pas que la possibilité du péché soit exclue, mais elle ne se présente pas à l'intérieur du mouvement naturel de l'esprit ; sans quoi, on affirmerait que le péché originel a privé l'homme de son libre arbitre, ce que l'Église a condamné. Ainsi désirer Dieu, c'est pour l'esprit humain l'espérer de lui-même.

Et pas plus que n'est vaine l'espérance, ce désir n'est vain. L'espérance ne trompe pas ; ce désir ne saurait être frustré.

Une fois encore, il convient de prendre garde au vocabulaire. On dit qu'un de nos besoins est frustré s'il n'est pas satisfait et qu'il est satisfait par l'objet convoité et obtenu : si j'ai faim, je suis frustré tant que je n'ai pas de nourriture. Or, ici, le désir n'est pas frustré tant qu'il est espérance de Dieu, car il est ouverture à son don gracieux. Si l'esprit désire Dieu, c'est que Dieu seul peut se donner librement et gracieusement à lui, sans aucun mérite ni aucune exigence de sa part¹.

A quoi sert-il cependant de rappeler cette doctrine sur l'homme et sa destinée alors que la culture qui s'est développée depuis le XVIII^e siècle nous imprègne d'une autre conception de l'homme ? La conscience de soi, de son autonomie, de sa liberté, qui en est le centre, s'inscrit à l'intérieur d'un horizon intramondain : c'est à l'intérieur de ce monde que l'homme prend conscience de sa subjectivité, du pouvoir qu'il a de se déterminer et de se libérer. Et ce monde n'est pas celui de la nature, mais celui où se déploie la liberté. L'homme n'a ainsi d'autre horizon que lui-même.

Ce n'est pas que l'on exclue irrévocablement Dieu de cet horizon. Mais cela relève du choix de chacun. Que celui qui a des aspirations religieuses les satisfasse. Libre à lui de le faire. C'est affaire privée ; cela n'intervient pas dans la construction du monde. Il est seulement requis que cela ne lui nuise pas. Moyennant quoi la tolérance envers les convictions religieuses est acquise. Privatisation de la religion et tolérance religieuse sont deux valeurs corrélatives de la conscience que l'homme a de soi à l'intérieur de son propre horizon.

Assurément, sur un pareil horizon, la religion peut apparaître au croyant comme au non-croyant comme une valeur noble : c'est une option envers Dieu. Or toute option a une valeur noble. Et que l'option ait pour objet une réalité étrangère à l'horizon de l'homme, cela peut susciter de l'admiration, comme en suscite le saut du trapéziste : c'est un beau risque. De toute façon, on ne peut qu'admirer ce qui relève de la conscience de chacun, sans avoir à la juger (ce serait de l'intolérance) ni à communier à son choix (ce serait la fin de la

1. Sur ce thème, voir *Surnaturel. Etudes historiques* (première édition, Paris, 1946), nouvelle édition avec la traduction intégrale des citations latines et grecques (Paris, 1991) ; *Le Mystère du surnaturel*, Paris, 1965 ; *Petite Catéchèse sur nature et grâce*, Paris, 1980.

privatisation). La croyance religieuse n'est donc connue et reconnue que comme une option parmi d'autres. Sa valeur lui vient moins de son objet que de l'option elle-même. Et si l'objet intervient dans l'appréciation, c'est encore pour relever la qualité de l'option : celle-ci est risquée.

Voilà comment est considérée dans notre culture la croyance religieuse. Le croyant sera alors tenté de *se voir* comme il *est vu* de l'extérieur. Il sera induit à vivre sa vie religieuse selon le modèle culturel qui lui est offert par la société. Etre croyant, ce sera alors pour lui s'épanouir. Il tolérera mal les lois et l'autorité qui les lui imposeraient : ce serait une entrave à son autonomie, une brimade imposée à sa liberté, une diminution de sa dignité. Lorsque le concile Vatican II l'exhorte à s'adapter au monde, le croyant peut dès lors comprendre, sans même y réfléchir, que la sainteté sans pharisaïsme consiste à être pleinement homme, que l'obéissance consiste à n'accepter d'autres normes que celles qu'on a soi-même découvertes. S'il est compris sur l'horizon de l'homme, le Concile ne peut en effet être compris autrement. Toutefois, disons franchement que dans ce cas on lui fait dire autre chose que ce qu'il a voulu dire et que, pour l'essentiel, il a dit vraiment.

On voit l'ampleur du phénomène culturel qui s'est développé en Europe occidentale depuis le XVIII^e siècle au moins. La religion n'est pas forcément exclue de l'horizon de l'homme, mais elle lui est configurée. Le désir de Dieu devient un désir de l'homme, car l'homme peut l'avoir ou ne pas l'avoir ; et s'il l'a, c'est afin de se réaliser lui-même, en veillant à ne pas se prendre pour Dieu (c'est l'illusion religieuse) et à ne pas laisser Dieu le prendre (c'est l'aliénation religieuse). L'être de l'homme cesse d'être le désir de Dieu.

Finalement, qui est dans l'illusion ? Celui qui affirme que le désir de Dieu est un désir arbitraire ou celui qui affirme que c'est un désir constitutif de l'homme ? De la réponse à cette question dépendent le style de la vie chrétienne et l'interprétation du Concile, la relation du croyant à la culture et à la psychologie. Or, parmi les théologiens catholiques, la réponse n'est plus unanime depuis le XVI^e siècle. A cette époque, le cardinal dominicain Cajetan et le jésuite François Suarez se sont laissé impressionner par un argument tiré de la physique d'Aristote : la nature humaine ne peut désirer d'un vrai désir, d'un désir véritablement ontologique, que la fin qu'elle est

capable de se procurer ou d'exiger de forces correspondantes¹. Cela leur parut évident. A leur suite, cela parut évident à une série de théologiens jusqu'à notre époque. Même s'ils n'ont pas traité de la question, c'est l'évidence tacitement admise par ceux qui interprètent le dernier concile comme nous venons de le dire ou regardent la vie chrétienne comme la simple réalisation de soi-même. C'est encore l'évidence supposée par celui qui prétend que l'idée de divinisation ne dit plus rien à l'homme moderne et tente de construire une théologie de l'être chrétien en se privant de ce fondement.

Or il s'agit d'une « fausse évidence ». Elle ne vaut que des êtres qui ne sont pas rationnels : eux n'ont d'autre horizon que le monde. Au contraire, l'homme, qui est une créature spirituelle et, comme tel, doué de mémoire, d'intelligence et de volonté, est fait pour Dieu. Il désire Dieu d'un désir véritablement ontologique. Le chrétien, qui connaît l'homme comme image de Dieu, ne doit donc pas se laisser intimider par un argument philosophique, mais, avec un Thomas d'Aquin ou un Bonaventure, marquer la différence ontologique entre l'homme et les autres créatures non rationnelles. Pas davantage il ne se laissera intimider par la critique de l'illusion religieuse. Celle-ci atteint un désir arbitraire de Dieu, non le désir qui est constitutif de l'homme même. Une fois cette distinction faite, il admettra cette critique, car non seulement elle ne porte pas contre le véritable désir de Dieu, mais encore elle montre l'inanité de ce que la culture moderne prend pour le désir religieux ; elle déblaie ainsi le terrain, même si elle partage les présupposés de cette culture.

Sa naïveté n'est donc pas précritique, mais postcritique. Si l'on veut, c'est une « seconde naïveté ». Toutefois, cette seconde naïveté est identique à la première, car celle-ci est par elle-même critique. Elle s'étonne en effet de l'étroitesse de vue qu'ont eue tant de grands esprits devant la dignité de l'homme. Comment un Aristote ou un Feuerbach n'ont-ils pas vu ou admis que par le fond de son être, par le mouvement incoercible de sa liberté, l'homme tend vers Dieu ? Le premier ne bénéficiait pas des lumières de la révélation et le second les rejetait par principe. Et cette naïveté ne sera pas moins critique envers les théologiens, même catholiques, qui, trop dépendants d'une

philosophie séparée, font encore bon marché sur ce point de toute la tradition et pactisent sans le savoir avec une sécularisation qu'ils abhorrent ou devraient abhorrer.

II Catholicité

Chez le P. Henri de Lubac, l'ecclésiologie est intimement reliée à la doctrine du surnaturel, dont nous venons d'exposer l'essentiel et de montrer l'importance pour la culture et la vie religieuse d'aujourd'hui. C'est, en effet, à l'intérieur de l'Église que se réalise la destinée de l'homme. C'est en elle que se perçoit et se vit le mystère de Dieu et de l'homme. C'est à l'intérieur de sa vivante Tradition que la dignité de l'homme peut être affirmée sans rêverie ni idéologie, même si bien des chrétiens l'ont bafouée en paroles ou en actes. C'est dans l'Église enfin que s'accomplit la destinée surnaturelle de l'homme. Celle-ci est d'être uni à Dieu. Or, par le don que le Christ fait de lui-même, l'Église est une avec le Christ : elle est son corps, et en même temps elle s'unit à lui comme son épouse. Tel est le mystère : il est celui du Christ *et* de l'Église. Et ce mystère est aussi celui de l'homme, il faudrait préciser : celui de l'homme et de la femme.

Lorsqu'il est contemplé par la naïveté critique du chrétien, ce mystère ne va pas sans provoquer l'étonnement : un tel poids de gloire repose sur des vases d'argile, si souvent vides ou malodorants ! Le mystère de grâce s'opère dans des êtres pécheurs. Il est le paradoxe de l'Église. Et ce paradoxe reste intérieur au mystère de telle sorte que, sans aucune distance critique, le chrétien ne s'identifie pas avec la société ecclésiastique (je ne dis pas avec l'Église comme institution), mais garde sa liberté d'esprit pour reconnaître les faiblesses et les fautes des chrétiens (je ne dis pas du seul appareil) et pour s'attacher d'autant plus humblement en Dieu à l'Église sa mère. Le mystère et le paradoxe de l'Église, c'est donc le mystère et le paradoxe de l'homme en sa forme historique et sociale. C'est ce double et unique mystère et paradoxe qui est exposé dans le premier ouvrage du P. de Lubac, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*. C'est lui qui domine toute l'oeuvre du théologien, comme il commande toute sa pensée.

De l'ecclésiologie exposée par le P. de Lubac, bornons-nous à un seul aspect : la catholicité. Ici, comme ailleurs, le P. de

1. *Le Mystère du surnaturel*, p. 201.

Lubac entend être un témoin de la Tradition. Notre Credo affirme que l'Église est catholique. Il ne désigne pas par ce qualificatif une caractéristique propre à l'Église pour la différencier des autres Églises séparées ; mais une qualité de l'Église du Christ. C'est un aspect du mystère et du paradoxe de l'Église.

Comment donc l'Église est-elle catholique ? Elle l'est en unissant les Églises particulières et l'Église universelle. Chaque Église se constitue par la célébration de l'eucharistie, présidée par l'évêque qui enseigne et pâit la portion du troupeau à lui confiée. Cette Église n'est particulière que parce que l'Église universelle lui est présente, l'insérant en elle. Elle l'est par le ministère épiscopal et par la célébration eucharistique. Puisque l'épiscopat est tout entier dans chaque évêque, « *l'Église universelle est tout entière dans chacune des Églises* » ; ainsi « *l'unité de la hiérarchie fait de l'Église particulière une même chose avec l'Église universelle* ». De même, l'eucharistie célébrée par l'évêque met l'Église particulière en communion avec toutes les autres¹.

Corrélativement l'Église universelle n'existe pas en soi ; elle se réalise dans les Églises particulières en leur donnant d'être en elles-mêmes l'Église de Dieu qui est en tel lieu, et d'être dès lors intérieures les unes aux autres. Entre Église particulière et Église universelle, il y a donc « *intérieurité réciproque* » et « *corrélacion radicale* ». Aussi l'Église particulière est-elle universaliste : elle ne se replie pas sur elle-même, mais se tourne vers son centre, qui est l'Église universelle, l'Église de partout et de toujours. Et, par ce mouvement centripète dont elle est animée, elle est tournée vers tous les hommes, auxquels le Christ, son Seigneur, l'envoie pour en faire des disciples. Paradoxalement, c'est en étant centrée sur elle-même, c'est-à-dire sur l'Église universelle, qu'elle ne se fait pas centre, à l'inverse de la Jérusalem décrite dans la vision d'Isaïe. C'est qu'elle est *catholique*. « *Catholique* » signifie donc cette corrélation paradoxale entre l'Église particulière et l'Église universelle qui tient au mystère de l'Église. Le terme est dès lors irremplaçable. « *Universel* » ne lui est pas équivalent, puisque « *catholique* » signifie précisément la corrélation propre à l'Église de Dieu

1. CHANTRAINE (G.) : « *Catholicité et maternité de l'Église* », *Nouvelle Revue théologique*, 94, 1972, p. 523.

entre universel et particulier. Il « *suggère l'idée d'un tout organique, d'une cohésion, d'une synthèse ferme, d'une réalité non pas dispersée, mais au contraire, quelle qu'en soit l'étendue dans l'espace ou la différenciation interne, tournée vers un centre qui en assure l'unité* », en même temps qu'il lui communique le dynamisme apostolique.

De l'Église particulière ainsi comprise, le P. de Lubac propose de distinguer l'Église locale : c'est la même réalité, mais considérée sous un autre aspect. L'Église particulière, c'est une Église considérée selon la constitution divine de l'Église : elle est déterminée non par quelque facteur naturel ou humain, mais par le « *mystère de la foi* ». Son critère est d'ordre essentiellement *théologique*. L'Église locale, elle, est formée d'une ou plusieurs Églises particulières, s'étant donné pour des raisons historiquement contingentes telle ou telle organisation, reconnue légitime, si elle ne porte pas « *préjudice* » à l'« *unité de la foi* » et à l'« *unique constitution de l'Église universelle* ». Ainsi on appellera Église locale un diocèse, une province ecclésiastique, une région apostolique ou un patriarcat. « *Le critère de l'Église locale est, selon le décret Ad gentes, pour une part appréciable, d'ordre socio-culturel.* »

Les Églises locales existent pour le bien de l'Église : pour donner aux Églises particulières une organisation et une cohésion adaptées à leur mission en tel lieu et en tel temps, comme pour assumer les diverses cultures sur les aires desquelles elles sont installées. De soi, elles sont au service de l'élan missionnaire de l'Église. Seulement, à cause du poids de toute organisation humaine, à cause d'une adaptation éventuellement maladroitement ou mal orientée aux diverses cultures ou encore à cause de la tendance de tout groupe à se faire centre, elles risquent d'être animées d'un mouvement centrifuge. Elles affirment alors non point leur *particularité*, mais leurs *particularismes*, sans tenir compte du bien de l'Église universelle ni de la communion entre les particulières. Elles se mettent à tenir à leur organisation, à leurs privilèges, à leur théologie au « *préjudice* » de l'« *unité de la foi* » et de l'« *unique constitution de l'Église universelle* ». Pratiquement, le lien avec le centre visible et spirituel de l'unité se relâche ou même se rompt. L'animosité, le ressentiment ou l'hostilité déclarée envers Rome sous-tendent alors le comportement de ces Églises, que l'on peut ne plus appeler particulières, mais particularistes, ni même locales, mais limitées à tel lieu.

Cette distorsion possible entre Église particulière et Église locale est une tension intérieure à la réalité ecclésiale, entre ce qu'elle est en vertu de sa constitution divine et ce qu'elle devient selon une organisation trop peu fidèle à la volonté divine et à l'être même de l'Église, entre le mystère de l'Église et sa réalisation marquée par les faiblesses et les fautes des chrétiens. Ici le paradoxe n'est pas de la même manière intérieur au mystère. On ne pourrait cependant l'en dire extérieur, car c'est la mission de l'Église, unie à son Sauveur, de racheter les fautes de ses propres enfants, qui la défigurent.

Double paradoxe donc de l'Église. La catholicité est sa forme propre, mais elle risque toujours d'être défigurée par le péché, car ce qui est peccamineux fissure ou désagrège ce qui est catholique, mais inversement ce qui est catholique est donné par Dieu précisément pour restaurer dans le Christ, nouvel Adam, l'unité de l'humanité.

Aussi le centre invisible de l'Église est-il le Christ, tête du corps et époux entant qu'il est le nouvel et définitif Adam. C'est en lui que l'Église, à laquelle il s'unit par la Croix, est catholique et l'est en plénitude, d'une plénitude qui découle de la Croix. Et le centre visible et spirituel de cette unité, c'est le successeur de Pierre — de Pierre qui a confessé et renié le Christ. C'est là un charisme personnel. Comme évêque de Rome, le pape est membre du collège épiscopal, il participe aux liens de la communion qui existe entre les Églises ; il est l'un des frères. Comme successeur de Pierre, il est le chef du collège épiscopal et le centre de l'unité. Grâce à ce charisme, il est personnellement au service de l'unité. Il l'est non seulement par ses frères dans l'épiscopat, mais directement : sa juridiction est immédiate sur tous et chacun de ses frères dans la foi. Directement, parce que personnellement. Par la vertu de son charisme, l'unité de l'Église se concentre en sa personne. En sa personne, qu'est-ce à dire ? Non point en tel individu : en Karol Wojtila ou en Jean-Baptiste Montini. Mais dans le successeur de Pierre, qui n'est cette personne qu'en tant qu'elle est Pierre. « Voici Pierre » : c'est ainsi que Paul VI se présenta au conseil oecuménique des Églises.

S'il est en sa personne le centre de l'unité ecclésiale, le pape est aussi au centre du double paradoxe de l'Église. En lui, la forme catholique, qui unit particulier et universel, est personnelle, et dès lors la collégialité est toute au service de la communion fraternelle. En lui, la forme catholique, qui réconcilie

particulier et universel en restaurant l'unité de l'humanité désintégrée par le péché, se manifeste sous les traits du *serviteur des serviteurs du Christ*. Non pas plus que tout chrétien, mais en vertu de son charisme, le pape est configuré au Serviteur souffrant¹.

C'est en étant catholique que l'Église est capable de prendre en charge la destinée de l'homme et de la conduire jusqu'à son achèvement. Par là elle diffère radicalement de la société civile. Celle-ci peut et doit organiser la vie commune de telle sorte que l'homme puisse atteindre par ses moyens sa fin personnelle. Aussi a-t-elle pour premier devoir de respecter les droits de la personne, surtout ceux des plus faibles, en mettant sa force au service du droit. La société civile est organisée en fonction de la personne, mais cette fonction est nécessairement impersonnelle — ce qui ne dispense nullement les rapports avec les administrés d'être aussi humains que possible. L'Église, elle, est divinement constituée comme communion des personnes intérieure à la communion des personnes divines, et le service qu'elle offre est de part en part personnel.

De là découlent plusieurs conséquences. Nous n'en retiendrons que deux. Premièrement, tout régime totalitaire se présente comme un ersatz de l'Église. S'il prétend se substituer à elle, il est mensonger : son mensonge consiste à présenter une fraternité humaine, engendrée par l'homme lui-même comme la véritable communion (dont les chrétiens ne font que parler sans la produire). En revanche, là où la société civile se désagrège faute d'État, les chrétiens multiplient et organisent par le mouvement spontané de la charité des corps intermédiaires pour faire subsister la société civile : on le vit durant le haut Moyen Âge ; on le voit peut-être à nouveau dans les pays où aujourd'hui l'État est sans autorité. Une réaction analogue est prévisible là où les institutions de l'Église se modèlent trop sur la bureaucratie de la société civile. Alors surgissent de façon parfois anarchique des mouvements qui sont destinés à manifester à nouveau l'Église comme communion des personnes.

Deuxièmement, à parler en rigueur de termes, il est impossible que la théologie soit à la fois catholique et politique. Ou bien elle sera catholique mais ne sera pas politique, ou bien elle

1. Je prolonge ici la pensée du P. de Lubac sur la voie que suit Hans Urs von Balthasar dans *Le Complexe antiromain*. Il ne faut nullement l'y pousser. Elle s'y engage d'elle-même.

sera politique, mais ne sera pas catholique. Il ne s'agit pas ici de déclarer non catholique telle théologie ni même toute théologie politique. Si le théologien peut réfléchir sur le politique avec profit, comme l'oeuvre du P. Fessard le montre avec évidence, la théologie ne saurait recevoir sa forme du politique. Car le mot « politique » désigne tout ce qui concerne la fin de l'homme telle qu'elle peut se réaliser grâce à la société civile. Ce n'est ni ne peut être la destinée personnelle et surnaturelle de l'homme, que l'Église est seule habilitée à prendre en charge. Inversement, la forme de l'Église n'est nullement politique, mais catholique. C'est une communion de personnes où universel et particulier sont intérieurement réciproques, au sein d'une unité organique dont le centre invisible (le Christ) et le centre visible (le pape) sont personnels. Dès lors, l'action des chrétiens dans le monde et, si l'on veut, leur politique, s'articulent suivant une logique réconciliant l'universel et le particulier — et cette logique ne doit rien à un principe politique. Réciproquement, toute dialectique qui prétendrait résoudre les conflits sans être catholique conduirait les chrétiens à l'échec en minant l'Église de l'intérieur. Il n'y a pas de libération sans communion, et il n'y a de communion des personnes que dans l'Église catholique.

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie (Louvain). Docteur en théologie (Paris), professeur à la faculté de théologie jésuite de Bruxelles, recteur de l'Istituto Accademico di Teologia de Lugano (1992). Dernières publications : *Les Laïcs, chrétiens dans le monde*, Fayard, Paris, 1987 ; *L'Expérience synodale. L'exemple de 1987*, coll. « Le Sycomore », Paris, Lethielleux, 1988 ; *Guide de lecture dans H.U. von Balthasar. Les grands textes sur le Christ*, Desclée 1991. Cofondateur de l'édition francophone de *Communio et membre* du comité de rédaction. Expert au synode de 1987 sur les laïcs, cofondateur de l'Association des manuels de théologie catholique (Amateca).

Marguerite LENA

La sainteté de l'intelligence

« C'est de l'Église même que les grands réformateurs de l'Église ont fait jaillir la flamme qui devait la renouveler. Ce n'est que dans la sainteté qu'elle possède que gît le remède au péché qui l'afflige. »

Yves de MONTCHEUIL.

LE mystère de la sainteté dans l'Église ne fait qu'un avec celui de l'Esprit répandu et communiqué. On oublie parfois que le lieu de cette effusion est d'abord, en chaque baptisé, son propre esprit. « *L'Esprit de Dieu se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu* », écrit saint Paul (Romains 8, 16). *Summarturei* : cette jonction intime est l'alliance de deux témoins pour un seul témoignage. Alliance si intérieure qu'elle rend l'esprit humain capable, sous la nuée d'ombre et de feu de l'Esprit, de « *scruter les profondeurs de Dieu* ». Présence si discrète qu'elle s'efface devant Celui dont elle témoigne, et en ceux en qui elle forme ce témoignage : « *Abba, Père.* » La parole que murmure en nous l'Esprit de Dieu n'est pas la sienne, mais celle de Jésus-Christ. Il nous la donne si réellement qu'elle devient pleinement nôtre, la respiration même de notre liberté filiale.

Toute sainteté dans l'Église procède de cet unique sanctuaire d'alliance et irrigue à partir de là le corps tout entier, faisant jaillir la vie sur son passage. Vie multiforme à la mesure des énergies créatrices de l'Esprit : la diversité des figures et des oeuvres de la sainteté dans l'histoire en est un gage éloquent. Mais il faut

parfois remonter le cours du fleuve jusqu'au premier jaillissement de la source, et s'émerveiller de la fécondité de l'Esprit de Dieu dans le sanctuaire lui-même, au foyer de la vie de l'esprit. Il y a une sainteté de l'intelligence, qui en purifie et consacre la source, là où naissent nos idées, où se forment nos jugements et mûrissent nos décisions, là où penser veut dire créer.

Le P. de Lubac a passé toute sa vie à sonder les profondeurs de Dieu et celles de l'homme, dans une inlassable quête de vérité, dont chacun de ses livres est à la fois la trace et le rebond, mais aussi dans une inlassable contemplation de la vérité livrée en Jésus-Christ et transmise par l'Église. Je ne me propose pas ici de parler de son oeuvre théologique. D'autres s'y emploient qui ont qualité pour le faire. Je veux seulement tenter d'écouter et de faire entendre, en amont de cette oeuvre théologique, le chant de la source : cet usage purifié et magnifié de l'intelligence qui lui permet, sous la mouvance de l'Esprit de Dieu, de « *toucher juste en toutes choses* », avec une souveraine liberté. Pour ce faire, je ne retiendrai de toute l'oeuvre du P. de Lubac que deux petits livres déjà anciens, écrits l'un juste avant la guerre de 1940, l'autre dans l'immédiat après-guerre : *Paradoxes* et *Nouveaux Paradoxes*¹. Rédigées au gré des circonstances et au fil de la plume, parfois simplement glanées au cours de lectures, ces notes regroupées en quelques courts chapitres relèvent d'un genre littéraire voisin de celui des *Pensées* de Pascal, avec ce que cela implique de contingence consentie et de crédit fait au lecteur. A chacun de laisser retentir en lui ces fragments apparemment épars, traces d'une recherche intellectuelle qui est en même temps une aventure spirituelle. Miettes d'un pain déjà rompu pour être offert à notre faim.

En réalité, ces *Paradoxes* constituent une sorte de « discours de la méthode » pour bien conduire sa pensée sur les chemins de Dieu. Par touches discrètes, un art de penser s'y esquisse. Mais le principe de cet art n'est ni logique ni esthétique. Il est théologique. Car, comme toute sainteté, celle de l'intelligence ne repose ni sur les dons, si éminents soient-ils, ni sur les vertus, fussent-elles héroïques. Elle repose sur la foi, l'espérance et la charité. De manière significative, les dernières lignes des *Nouveaux Paradoxes* les évoquent toutes les trois, en glosant sur

Romains 8, 35 : « *Qui nous séparera de la foi, de l'espérance et de la charité du Christ ?* » Aussi est-ce par le porche de ces trois vertus que nous pouvons tenter d'entrer dans le sanctuaire.

Commençons, comme le font les *Paradoxes*, par la « vie de la foi » — ainsi s'intitule le premier chapitre. Toute l'oeuvre du P. de Lubac est là pour en témoigner : la sainteté de l'intelligence consiste à déployer en elle le mystère de foi pour en explorer, en vivre et en partager les richesses portées de siècle en siècle par la Tradition de l'Église. « *L'Esprit-Saint vous rappellera toutes choses (...). Il vous conduira vers la vérité toute entière.* » Une intelligence sous la mouvance de l'Esprit de Dieu assume avec lui cet héritage et se porte avec lui au-devant de cette plénitude. C'est bien en ces termes que, dans les désarrois et les renouveaux intellectuels du temps de la guerre et de l'immédiat après-guerre — il en sera de même au temps du Concile et de l'après-Concile — le P. de Lubac discerne la mission qui lui incombe : « *Le gros effort consiste à retrouver le christianisme dans sa plénitude et dans sa pureté (...). Comme Dieu lui-même il est toujours là, présent tout entier, mais c'est nous qui, toujours, lui sommes plus ou moins absents (...). Mais comment retrouver le christianisme sinon en remontant à ses sources, en tâchant à le ressaisir dans ses époques de vitalité explosive ? (...). Il a fallu quarante ans de désert pour entrer dans la Terre promise. Il faut quelquefois beaucoup d'aride archéologie pour faire sourdre à nouveau les fontaines d'eau vive (p. 38).* » Ainsi compris, l'acte théologique est la foi de l'Église s'actualisant dans une intelligence et la vivifiant de l'intérieur. Comme la prière restitue au croyant, fût-ce dans la nuit, une présence qu'il avait perdue sans qu'elle se fût retirée, le travail du théologien restitue à la conscience ecclésiale son propre trésor indéfiniment ancien et nouveau. Et comme, au coeur de la prière, la joie renouvelée de la rencontre vient combler les heures arides de l'attente, l'eau vive de la Tradition jaillit des longues patiences du chercheur.

L'intelligence de la foi se prolonge alors en intelligence par la foi. Comme toute sainteté, celle de l'intelligence ne s'édifie pas sur la ruine du support humain d'où elle rayonne. Elle en purifie et transfigure l'exercice, le rendant capable de cette parfaite justesse à laquelle se reconnaît l'instrument bien accordé, et de ces étonnantes hardiesses dont il devient capable sous la main de l'artiste. Qu'il s'agisse de distinguer le témoignage chrétien de toute forme d'indiscrète pression, de situer la critique textuelle

1. Toutes les citations des *Paradoxes* sont tirées de LUBAC (H. de), *Paradoxes* suivi de *Nouveaux Paradoxes*, Seuil, Paris, 1959.

ou l'engagement politique du chrétien, d'exercer un discernement libérateur autant que vigoureux vis-à-vis de termes pétrifiés en slogans ou d'attitudes durcies en conformismes, toujours l'acuité de l'esprit s'aiguise au contact de la foi, comprise comme le plus exigeant des principes herméneutiques et critiques, et le garant le plus assuré de la fécondité de la pensée : « *La critique des impuretés inévitables de la foi ne peut se faire qu'à l'intérieur de la foi et au nom de la foi* » (p. 174).

Une intelligence ainsi travaillée par la foi théologale n'est jamais à la remorque du passé ni enfermée dans un actualisme de surface. Dans ce qui est, elle voit poindre ce qui sera ; dans ce qui a été, elle discerne ce qui demeure pour toujours. Aussi peut-elle soulever d'une main légère des montagnes d'érudition et en faire jaillir, aussi fraîche que si elle naissait sous nos yeux pour la première fois, la source. Mais elle peut aussi découvrir, dans le plus humble fait de vie ou de pensée, d'inépuisables promesses de sens. Il faut ici s'arrêter un instant sur le terme qu'à deux reprises le P. de Lubac a choisi de faire figurer en titre de ses propos : *paradoxe*. Dans le paradoxe, nous pouvons en effet déchiffrer, incognito, la trace de l'espérance théologale.

A première vue, pourtant, le paradoxe se contente d'éveiller l'esprit par le jeu des contrariétés qu'il comporte : « *Le paradoxe (...) est le pour alimenté par le contre, le contre allant jusqu'à s'identifier au pour, chacun des deux passant dans l'autre sans s'y laisser abolir et continuant à s'opposer à l'autre, mais pour lui donner vigueur* » (p. 143). De fait, les nombreux paradoxes que recueillent ces pages ne cessent d'associer ce que spontanément nous dissocierions — ainsi : « La souffrance est le fil dont la joie est tissée » — ou de dissocier ce que nous aimerions lier : ainsi témoignage spirituel et efficacité mesurable. Mais il ne s'agit pas pour autant d'une simple loi dialectique de la pensée ou d'un artifice pédagogique. Le paradoxe désigne « *les choses mêmes, non la manière de les dire* » (p. 72). L'intelligence possessive, celle qui veut s'assurer des prises sur le réel et ne veut connaître que pour soumettre, a tôt fait d'émousser la pointe dérangeante du paradoxe et de l'absorber en une synthèse dialectique. Mais de celle-ci comme d'une cage dorée, l'esprit a déjà fui. « *Frère souriant de la dialectique, plus réaliste et plus modeste, moins tendu, moins pressé* » (p. 71), « *envers dont la synthèse serait l'endroit* » (p. 71), le paradoxe maintient l'esprit dans l'humilité de ses limites — toute vue de l'esprit est partielle — mais aussi dans l'audace entière de sa vocation : il

le tend vers l'inaccessible synthèse comme vers une promesse dont l'accomplissement sera sa béatitude. Il est comme le retentissement anticipé, dans les réalités les plus quotidiennes qui sollicitent l'intelligence, de ce qu'elle vise au-delà d'elle-même sans pouvoir ni l'atteindre par elle-même, ni se donner le droit d'y renoncer. Il est le messenger d'une mystérieuse loi d'exode qui fait pressentir et désirer la plénitude pour laquelle nous sommes faits : « *Plus la vie s'élève, s'enrichit, s'intériorise, plus le paradoxe gagne du terrain. Déjà souverain dans la vie simplement humaine, son royaume d'élection est la vie de l'esprit. La vie mystique est son triomphe* » (p. 72). Dès lors, le paradoxe est en quelque sorte l'écho, dans la forme même de la pensée, de la donnée théologique traditionnelle que le P. de Lubac a remise magnifiquement en lumière dans *Surnaturel* : l'esprit fini a vocation à l'infini et appelle un don qui l'accomplit tout en excédant ses prises. Vocation que confirme et nourrit l'espérance théologale, cette forme dépouillée et audacieuse du désir qui porte au-delà de tous les biens à sa portée, et attend Dieu de Dieu même.

La charité de l'intelligence, quant à elle, ne fait qu'un avec son élan apostolique : les biens de l'esprit et les biens de Dieu sont faits pour être communiqués ; l'amour ne peut prendre son parti de l'indifférence et de l'ignorance dans des domaines où vérité et vie sont indissociables. « *Les rationalistes de toute espèce donnent aux hommes des pierres en guise de pain. N'arrive-t-il pas que les théologiens et les hommes d'Eglise changent en pierres le pain véritable qu'ils ont mission de distribuer ?* » (p. 13). Quiconque veut répondre en vérité à la faim des hommes ne dispose plus des priorités de son oeuvre propre. Au terme de sa vie, le P. de Lubac, tout en soulignant la trame d'unité de ses recherches, écrivait : « *Presque tout ce que j'ai écrit l'a été en suite de circonstances souvent imprévues, dans un ordre dispersé et sans préparations techniques. On chercherait en vain dans l'ensemble de publications si diverses les éléments d'une synthèse philosophique ou théologique (...) vraiment personnelle, que ce soit pour la critiquer ou pour l'adopter¹.* » En ce sens, la forme délibérément éclatée et circonstancielle des *Paradoxes* est comme un miroir de l'oeuvre entière :

1. LUBAC (H. de), *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Culture et vérité, Namur, 1989, p. 146.

« Il ne s'agit pas de deviner l'avenir, mais de voir ce qui s'impose dans le présent. Il ne s'agit pas de calculer ses chances, mais de penser son devoir » (p. 51). Double docilité de l'esprit, à la vérité reçue et aux événements survenus ; unique disponibilité de l'apôtre au message et aux destinataires. La charité de l'intelligence est de ne rien donner qu'elle n'ait reçu, et de ne rien retenir de ce qu'elle a reçu.

A partir de ce foyer d'inspiration, on peut tirer des *Paradoxes* tout un mode d'emploi pour un usage apostolique de l'intelligence, mais à condition de soumettre ce projet à une conversion radicale. Il ne s'agit jamais, en effet, de se demander simplement comment s'y prendre pour répondre efficacement aux défis intellectuels du présent, pour convaincre, exercer une influence, rejoindre un public... S'en tenir à ces questions suppose une approche encore superficielle du mystère de charité apostolique auquel nous sommes conviés à la suite du Christ. Elles peuvent même être un alibi, nous dérochant subtilement à la seule condition nécessaire et suffisante de l'apostolat intellectuel: nous laisser nous-même rejoindre, bousculer, illuminer par la vérité de Dieu portée par la foi de l'Église et l'expérience des saints. Comprendons bien : se retirer dans l'illusion d'un « spirituel pur » serait méconnaître les exigences de l'Incarnation ; les *Paradoxes* témoignent à chaque page d'une exigeante vigilance aux problèmes de l'heure. Mais il faut que l'attention extrême donnée aux requêtes et questions d'un temps procède d'une intelligence non seulement animée par le zèle de l'amour, mais qui ait d'abord éprouvé en elle-même et pour elle-même le sérieux de ces requêtes et le poids de ces questions : « *Pensez, vivez, soyez : puis tâchez d'exprimer scrupuleusement ce que vous pensez, ce que vous vivez, ce que vous êtes* » (p. 19).

« *Pensez, vivez, soyez* » : l'urgence apostolique vient relancer et mener plus loin l'exigence intellectuelle. Pour le théologien, « *invoker le besoin des âmes ou la nécessité d'un langage adapté, ou la supériorité d'une parole concrète et vivante sur les abstractions et les technicités pour se dispenser d'accomplir la tâche intellectuelle qui lui revient dans l'Église et qu'il est seul à pouvoir normalement accomplir, ce n'est point porter témoignage : c'est trahir* » (pp. 23-24). Aussi la charité bien ordonnée de l'intelligence commence-t-elle par le consentement onéreux aux longs délais d'une formation, comme à une nécessité de l'amour. Si le souci de l'évangélisation « *prend trop vite*

le pas chez l'apôtre sur le souci de sa formation personnelle et de sa propre évangélisation, il peut receler beaucoup d'orgueil na! » (p. 26). C'est, une fois encore, à la racine et du dedans que l'Esprit-Saint touche l'esprit, non pour agir sans lui ou à sa place, mais pour lui communiquer le feu qui consumera ses impatiences en même temps que ses scories, lui donnera l'humilité et le courage de la recherche, et le rendra, presque à son insu, capable de convaincre. Seul le feu qui brille au foyer de la pensée en acte peut se communiquer à ses destinataires. « *Le chrétien qui cherche, en son effort le plus intérieur, cherche avec tous et pour tous* » (p. 55).

Nous pouvons maintenant revenir à l'analogie de l'esprit à l'Esprit qui autorise leur union sans confusion ni séparation dans l'acte d'intelligence théologique. Au mystère de Dieu, inépuisable, inobjectivable, correspond en nous, lieu de l'image, le mystère de l'esprit, qui déboute toutes les tentatives de réduction par la science ou par la puissance : « *Mystère qui n'est pas de l'inexploré, mais de l'inexplorable. Mystère plus lumineux cependant, saisi d'une connaissance plus immédiate et plus intime que l'objet de science le mieux défini, le mieux possédé. Malgré tout, énigme toujours persistante* » (p. 95). Et encore : au mystère de l'Esprit de Dieu, faisant toutes choses nouvelles, « *le grand exiléur* », comme l'appelait Pierre Favre, correspond en nous l'esprit comme puissance de novation, d'inquiétude féconde, de création imprévisible : « *L'esprit n'a pas de pesanteur. Il n'est jamais une force de tout repos. C'est une force toujours libre, toujours inventive, et par conséquent toujours inquiétante* » (p. 154).

Mise en oeuvre concrète de cette union de l'Esprit à l'esprit, la sainteté de l'intelligence ne peut être alors que d'essence paradoxale. Non seulement elle réussit à insérer l'immensité de la charité divine dans l'infime trame des tâches quotidiennes de la pensée, mais, ce faisant, elle en transfigure la substance en mystère pascal. Ce double mouvement décrit assez bien l'exercice théologique de l'intelligence. Il en rythme le déploiement, et bien des notes éparses dans les *Paradoxes* en portent témoignage.

A lire ces textes, on constate en effet que le P. de Lubac, ce prince de l'esprit, est d'abord un serviteur des exigences les plus ordinaires, les plus banales même, de la vie intellectuelle. Il s'agit simplement de bien faire son ouvrage. Et si cet ouvrage est de penser, il faut dessiner fermement et respecter

humblement les contours propres de l'acte de penser. Le second chapitre des *Paradoxes* s'intitule « Exigences de l'esprit ». Ces pages seraient précieuses à méditer pour un khâgneux comme pour un chercheur. Elles ne font rien d'autre que de restaurer, contre toutes les tentations qui le guettent, la consistance et la déontologie propres de l'acte de penser. « *Les choses élémentaires sont aussi les choses essentielles. Au lieu de les délaissier comme choses banales pour courir les nouveautés subtiles, il y faut toujours revenir pour les creuser toujours* » (p. 99).

Et d'abord il ne faut pas se tromper de fins. « *Il est un culte de l'intelligence qui, en fait, la trahit et la moque, parce qu'il n'est pas un culte de la vérité* » (p. 78). Mais aimer la vérité est un exigeant amour, qui interdit toute appropriation, toute capitalisation : « *La pensée ne se thésaurise pas* » (p. 33). L'esprit n'existe qu'en acte, et cet acte est un accueil : « *La vérité n'est pas un bien que je possède, que je manipule et distribue à mon gré. En le donnant il faut que je le reçoive encore ; en le faisant trouver, que je le cherche encore ; en l'adaptant, que je continue de m'y adapter* » (p. 30). Celui qui aime purement la vérité ne peut alors en confondre la quête avec le souci de plaire ou de réussir. Il est amené à « *vérifier son filtre* », c'est-à-dire à se purifier de tout ce qui, dans sa pensée, relève d'une partialité plus ou moins délibérée et conforte ses préjugés. Rien n'est plus personnel que l'exercice de la pensée, mais rien n'est moins subjectif. S'il est droitement conduit, il extirpe l'amour propre dans ses racines mêmes. A la manière de ces grands chefs-d'oeuvre demeurés ou devenus anonymes par l'universalité de leur propre rayonnement, « *la personnalité authentique ne s'acquiert qu'a force d'impersonnalité voulue et d'abnégation dans la recherche* » (p. 28).

Ne pensons pas pour autant que l'amour de la vérité installe l'esprit dans une attitude d'évasion ou d'abstention vis-à-vis de l'ordre temporel des choses. Mais il lui donne le recul, les principes de discernement et le sens des enjeux qui autorisent les véritables engagements. « *C'est (...) se mettre au coeur du réel le plus réel, comme Dieu est au coeur de toute chose, et modeler autant qu'il est possible son jugement sur le jugement même de Dieu. C'est donc s'engager, lorsqu'il en est besoin, beaucoup plus à fond que si l'on restait du point de vue du temps, qui est toujours relatif* » (p. 58). Clairvoyance aiguë et cependant « *toujours naïve* » (p. 101), logique ferme et souple à la fois — « *la souplesse du vivant est plus solide que la rigidité du cadavre* »

(p. 78) —, simple courage de l'intelligence qui explique qu'à travers un demi-siècle d'histoire mouvementée aussi bien au plan des événements temporels que des controverses théologiques, le P. de Lubac ait pu être si lumineusement fidèle à lui-même et si présent aux urgences du temps. C'est sans doute cela, « *toucher juste en toutes choses* ».

Pareille justesse est d'ordre charismatique. Son secret est celui de la croix. Est-ce Léon Bloy qui, méditant sur la Passion du Seigneur, voyait en la couronne d'épines l'instrument du salut de l'intelligence ? Comme toute sainteté, la sainteté de l'intelligence est un mystère pascal, et quiconque entre dans cette pâque passe inévitablement par le chemin de l'obéissance, et de l'obéissance jusqu'à la croix.

Car il y a une obéissance de l'esprit, bien plus exigeante que toute conformité à une norme extérieure imposée. « *Pas plus dans l'intelligence que dans le vouloir, l'esprit n'obéit en abdiquant* » (p. 177). Obéir est une modalité du comprendre, et non le renoncement à comprendre. « *Le conformiste prend les choses même de l'esprit par le dehors. L'obéissant prend les choses même de la lettre par le dedans* » (p. 18). Consentement intime de l'esprit à être mené par un autre, à recevoir une lumière dont il n'est pas la source, qui s'écoule en lui sans qu'il en puisse rien retenir pour lui. Consentement nocturne à certaines heures : l'esprit entre alors dans une sorte de compréhension négative, comme on parle de théologie négative : il ne sait pas où il va, ni ce qui le mène ; il n'étreint pas son objet. Mais il n'est pas perdu pour autant : « *Ma lumière n'est que nuit. Je ne peux même pas dire, par paradoxe, que c'est une nuit lumineuse. Son obscurité, néanmoins, discerne mieux que toute lumière. De toutes les lumières qui ne lui seraient pas amies, de toutes les fausses lumières, elle m'écarte, en toute lumière.*

O nuit qui me guides

plus sûrement que la lumière de midi ! » (p. 169).

Les *Paradoxes* sont avarés en confidences, fidèles en cela au principe selon lequel la vérité la plus personnelle est aussi la plus dépouillée de complaisance subjective. Il est toutefois un chapitre où, derrière l'impersonnalité des formules, l'expérience

1. Signalons, dans l'édition du Seuil, une coquille malencontreuse, remplaçant la « lettre » par la « terre ».

de l'auteur affleure presque à vif : il a pour titre « Souffrir ». Discrètement, certaines lignes de ces pages suggèrent l'épreuve la plus douloureuse de l'esprit, lorsqu'il se voit comme dessaisi de sa vocation même à l'unité. Croix intime qui ne se dresse pas, comme on le pense souvent, entre une fidélité intérieure à soi-même et une fidélité promise à d'autres, mais qui est plantée au foyer même de l'esprit, le divisant lui-même d'avec lui-même : « *La douleur profonde est plus qu'obscur : elle est écartèlement, contradiction vécue ; aussi ne laisse-t-elle point de repos et semble-t-elle ne point permettre l'acquiescement. On peut accepter la nuit. On ne peut pas ne pas se débattre avec la contradiction* » (p. 138). Écho secret, dans l'esprit visité par l'Esprit, du mystère d'agonie qu'a connu Jésus-Christ ? C'est dans ces pages aussi que se trouvent l'un des rares passages à la première personne de tout l'ouvrage : « *Jusqu'à la fin du monde, Jésus sera en agonie. Jusqu'à la fin du monde, Il sera cloué, les bras étendus, sur la croix. En quelque temps que ce soit, à quelque heure de mon existence, je puis toujours me rendre au Jardin, au Calvaire. J'y puis trouver réellement Jésus. Je puis abriter mon agonie sous la sienne ; son écartèlement soutient le mien* » (p. 147).

En d'autres passages, l'attitude décrite devant la souffrance n'est pas très différente de celle qu'appelle la vérité : recevoir sans retenir, s'offrir sans se complaire, « *ni lutter ni ruser* » (p. 136) : une passivité éminemment active. Alors le mal subi peut avoir, paradoxalement, le même fruit que la vérité accueillie ; il rend « *celui qui souffre plus humble et plus charitable, plus patient et plus aimant* » (p. 138).

De cette pâque de l'esprit surgit alors une merveilleuse fécondité. En se faisant obéissant jusqu'à l'intime, l'esprit acquiert sa véritable liberté. Parce que son principe de discernement ne réside ni dans le consensus social, ni même dans ses seules lumières, mais dans cette touche intérieure de l'Esprit, éveillant et déployant en lui toutes ses ressources, il peut se permettre toutes les audaces. Il vérifie, en sa propre expérience intellectuelle, la parole évangélique : « *La vérité vous rendra libres.* » « *L'homme évangélique est de tous le plus hardi, d'une hardiesse toujours neuve, toujours disponible (...). Que le plus fidèle soit le plus hardi ! (...). Que le plus hardi soit aussi le plus fidèle !* » (p. 165.)

Grâce pascalle du regard nouveau posé sur les choses anciennes, les renouvelant du dedans. Regard de résurrection.

Étonnante affinité du cœur purifié, devenu capable de détecter la sève de vie cachée sous l'écorce rugueuse, que ce soit dans l'Église ou hors de l'Église. Fraîcheur d'émerveillement jusqu'au bout de l'âge, qui fait action de grâces de toute découverte, invente les sources dans le désert. « *Que d'îlots secrets toujours, que d'oasis rafraîchissantes, que d'authentiques et douces grandeurs ! Que de merveilles cachées de l'Esprit, comme le monde n'en connaît pas !* » (p. 181.) Le propre de la charité est de faire feu de toutes cendres, et déjà, mystérieusement, la vie de l'esprit symbolise avec elle. Alors s'ouvre la joie, la béatitude des pauvres selon l'Esprit, qui relativise toute l'œuvre accomplie au don qui l'anime du dedans : « *Grandeur de la théologie. Mais transcendance unique de la foi. Le vrai théologien en est heureux. Il a l'humble fierté de son titre de croyant, au-dessus duquel il n'en met point d'autre* » (p. 183).

A la maternité de l'Église répond, inépuisable comme elle, la libre finalité de l'intelligence.

Marguerite Léna, née en 1939. Membre depuis 1961 de la communauté apostolique Saint-François-Xavier. Agrégée de philosophie en 1963. Professeur de philosophie à Sainte-Marie de Neuilly. Membre du comité de rédaction de l'édition en langue française de *Communio*. Publications : outre de nombreux articles dans *Axes* et *Communio*, un livre : *L'Esprit de l'éducation*, Paris, Fayard, collection « Communio », 1981, 271 p.

Jean-François THOMAS

La vérité du paradoxe

COMMENT saisir, en un instant de repos aussi bref soit-il, le fil conducteur d'ouvrages apparemment décousus, tels *Paradoxes* et *Nouveaux Paradoxes* ? De pensée en sentence, de réflexion incisive en citation, le P. de Lubac entraîne le lecteur dans une course à cloche-pied dont ce dernier ressort essoufflé. Bondissant d'une pierre à l'autre, le torrent semble être sans fin et de plus en plus tourbillonnant. Et pourtant, l'unité est bien présente : tout essaie de dire quelque chose du paradoxe de la vérité, du paradoxe connu dans la réalité des êtres. Mais différents écheveaux sont possibles pour tisser la même toile. Au détour d'une page, le constat, non pas désabusé, mais lucide, du P. de Lubac passe par la bouche d'un auteur musulman :

*La voie de la Vérité est solitaire,
Ceux qui s'y engagent sont esseulés...*

(Abd al wahid-ibn Zayd, cité in *Nouveaux Paradoxes*, p. 26.)

Les réflexions, incomplètes et sans doute trop rapides, qui vont suivre, n'ont pas d'autre but que de l'accompagner, aussi discrètement et fidèlement que possible, sur cette voie entrouverte. La vérité déborde, comme l'être, la capacité de nos intelligences. Les paradoxes qui sont rapportés ici révèlent la profondeur de l'être et de la vérité, sans pour autant épuiser le paradoxe.

I. Le paradoxe et l'envers de la tapisserie

Ouvrir les *Paradoxes* et les *Nouveaux Paradoxes*¹ du P. de Lubac, en attendant les *Ultimes Paradoxes*², c'est s'exposer, en une douce violence, à y revenir sans cesse afin de s'en nourrir, comme peuvent seules le permettre les *Pensées* de Pascal et les *Carnets* de Blondel. Étrange attirance, appartenant elle-même au paradoxe si difficile à définir, que celle qui pousse à rejoindre l'auteur au seuil d'un domaine où le mystère est tout entier préservé. L'avertissement est clair : « *Le mot même de paradoxe est paradoxal. Laissons-lui donc son paradoxe* » (*Paradoxes*, 1946, p. 9). Faudrait-il alors, se laissant emporter par un élan philosophique enthousiaste et naïf, faire son deuil d'une saisie intelligente, aussi incomplète soit-elle ? Le lecteur devrait-il interpréter ces réflexions paradoxales comme « *les inventions d'un esprit solitaire* » (p. 9) ? Certes non, car le paradoxe n'est point le fruit d'une obscurité individuelle ou d'un génie esseulé. Il est au coeur du plus particulier et du plus universel, du plus immanent et du plus transcendant, dévoilant le sens de la réalité la plus pleine et la plus authentique : « *Songeons au surplus, que l'Évangile est plein de paradoxes, que l'homme est, lui-même, un paradoxe vivant, et que, au dire des Pères de l'Église, l'Incarnation est le Paradoxe suprême, paradoxos paradoxôn* » (p. 9).

L'esprit ne sort pas intact d'une telle exposition car il subit un traitement qui le fait passer du chaud au froid, et inversement. Telle est la méthode éducative de l'Évangile : la vie spirituelle reçoit ainsi une énergie nouvelle : « *L'Évangile est plein de paradoxes, par quoi l'esprit est d'abord secoué. Le Sauveur fait usage de la pédagogie la plus condescendante, mais il dit aussi : "Heureux celui que je n'ai point scandalisé !" Et c'est au moins une question, que de savoir si toute doctrine spirituelle un peu forte ne doit pas nécessairement revêtir une forme paradoxale.* » (pp. 18-19.) Se tromper de paradoxe serait se priver de vérité et d'héroïsme : en rester aux paradoxes d'expression qui ne sont qu'exagération pour « faire valoir », ou bien réduire l'antinomie des paradoxes réels en les limitant à un plan minimal qui tue le vrai et l'admirable. Le paradoxe n'enferme ni n'étouffe ; il situe la vérité sans la retenir par crainte de

1. *P. Paradoxes; NP. : Nouveaux Paradoxes.*

2. En préparation aux éditions Culture et vérité, Namur.

déviance. Le Christ et saint Paul redoutent moins « *l'interprétation folle que celle qui le (le paradoxe) ferait déchoir et le priverait de son "héroïsme"* » (P., p. 19). Ceci ne conduit point à la contradiction ou à la confusion, mais à une réconciliation, dans le temps, des parcelles dispersées de la vérité : « *Il y a, dit L'Ecclésiaste, un temps pour parler et un temps pour mettre en valeur la thèse complémentaire. Bien plus, il faudrait souvent les soutenir l'une et l'autre à la fois, dans le même temps* » (P., p. 63). Le paradoxe ainsi soutenu n'est point création de l'esprit, produit de la raison victorieuse, signe que l'homme serait la mesure de toute chose. Il est au contraire la reconnaissance par l'homme d'une contradiction dont il ne sait presque rien et sur laquelle il n'a que peu de prise : « *Les oppositions qui sont dans la pensée expriment la contradiction qui est dans l'étoffe même de la création, qui permet le mouvement de l'histoire, et que ce mouvement a pour fin de surmonter, sans y parvenir jamais* » (P., pp. 69-70).

L'étoffe même des choses est ainsi paradoxale. La prise en compte de la réalité concrète est la voie la plus sûre qui conduise à la découverte du paradoxe. L'idéaliste le chercherait en vain dans la pensée, et le nominaliste dans le langage. Seul le réaliste le comprend car il accepte l'objectivité des choses, et donc du paradoxe, inscrite en elles : « *... Le paradoxe est partout dans le réel, avant d'être dans la pensée. Il y est partout à demeure. Il y renaît toujours. L'univers lui-même, notre univers en devenir, est paradoxal. La synthèse du monde n'est pas faite. Chaque vérité mieux connue ouvre au paradoxe une ère nouvelle. Paradoxale au mauvais sens serait donc la pensée qui ne lui ferait pas sa place, autrement dit, qui ne lui reconnaîtrait pas cette place universelle. Le paradoxe, au meilleur sens, est objectivité* » (Nouveaux Paradoxes, 1955, p. 10). Le paradoxe ne fait point douter de l'existence des choses, il ne donne point l'illusion d'un monde d'apparences d'où toute vérité serait absente. Il conduit au contraire à s'incliner devant le mystère sans fond des êtres car il désigne non la manière de dire des choses, mais les choses elles-mêmes (N. P., p. 10). Le P. de Lubac précise que « *plus la vie s'élève, s'enrichit, s'intériorise, plus le paradoxe gagne du terrain. Déjà souverain dans la vie simplement humaine, son royaume d'élection est la vie de l'esprit. La vie mystique est son triomphe* » (N. P., p. 10).

Puisque étoffe il y a, le paradoxe participe à la composition de la tapisserie. Le paradoxe nous permet de questionner, de

chercher la synthèse et surtout de l'attendre puisque nous ne pouvons point l'atteindre : « *Le paradoxe est l'envers dont la synthèse serait l'endroit. Mais cet endroit nous fuit toujours. La tapisserie merveilleuse que chacun de nous, par son existence, contribue à tisser ne peut être encore embrassée du regard Dans les faits comme dans l'esprit, la synthèse ne peut être que cherchée. Quandiu vivimus, necesse habemus semper quaerere. Le paradoxe, c'est la recherche, ou c'est l'attente de la synthèse. Expression provisoire d'une vue toujours incomplète, mais qui s'oriente vers la plénitude* » (N. P., p. 9). Le paradoxe étant la chose elle-même, il ne possède point la gravité un peu prétentieuse de la dialectique qui pense gagner sans cesse du terrain, car il sait que l'être jamais ne s'épuise ni ne se livre tout à fait. Il renvoie de chose en chose sans jamais appauvrir le réel : « *Frère souriant de la dialectique, plus réaliste et plus modeste, moins tendu, moins pressé, il rappelle toujours à sa grande sœur, en reparaisant à ses côtés pour chaque étape nouvelle, que malgré le nécessaire mouvement qu'elle se donne, elle n'a pas réellement avancé. Comme le disent d'anciens docteurs, en un sens un peu différent, de la vie éternelle elle-même, nous allons toujours de "commencements en commencements"* » (N. P., pp. 9-10).

Si d'aucuns étaient inquiets à la perspective de tomber dans une rhétorique néfaste, ils devraient aussitôt se rassurer en constatant qu'il n'est pas proposé de prêcher le pour pour affirmer le contre, ou le contre pour soutenir le pour. Le paradoxe échappe aux simples règles de l'esprit et à la contradiction logique en donnant vitalité par l'identification qu'il opère entre le pour et le contre dont il ne supprime pourtant pas l'opposition. L'exemple donné par l'auteur pour illustrer ce propos est particulièrement éclairant. Reprenant l'inspiration poétique de Dante et l'expérience mystique de sainte Catherine de Gênes, le P. de Lubac montre comment le Purgatoire est un tel paradoxe : la souffrance que l'âme y endure provoque, dans le même temps, sa joie. Contentement par excès de joie et par excès de peine, deux excès imbriqués l'un dans l'autre, et pourtant singuliers, qui ne suppriment en rien la moindre parcelle du contour de l'un ou de l'autre. Cette identification sans nivellement est un paradoxe qui est plénitude. Le paradoxe n'est point alors demi-mesure, consensus obtenu dans la médiocrité et la tiédeur, mais une force qui fait pressentir celle de la vérité. Rejeter de tels paradoxes reviendrait à rejeter l'Évangile lui-même.

Le paradoxe n'invite pas à la confusion des genres, au rabaillage des reliefs ou à une fausse réconciliation des frères ennemis, mais à un souci de la vérité qui conduit à affirmer le plus déconcertant : « *Est, est ; non, non* » (*N. P.*, p. 89). En refusant le paradoxe et en imposant à la place notre filtre, nous risquons de tourner le dos à la fidélité et à l'obéissance envers l'autorité, sous le couvert d'une critique toujours à la recherche d'un juste milieu qui est rarement juste.

II. De la vérification du filtre à l'autorité éducatrice

Faire correspondre n'importe quoi avec n'importe quoi, se complaire dans les positions les plus contradictoires, par intérêt, par faiblesse, par lâcheté, sont des jeux courants dans l'usage déviant de la dialectique moderne, spectacle qui doit être, selon le P. de Lubac, le « Purgatoire de Hegel » ! (*N. P.*, p. 16). L'auteur dénonce une certaine complicité de l'esprit qui hisse le concordisme le plus hasardeux en bonne place et qui considère comme le fondement le plus sûr les vues les plus étroites : « *Chacun a son filtre, qu'il porte partout avec lui, à travers lequel il recueille, de la masse indéfinie des faits, ceux qui sont propres à confirmer ses préjugés. Et le même fait encore, passé à travers différents filtres, se montre sous des aspects différents, pour confirmer les opinions les plus diverses. Il en a toujours été ainsi, il en sera toujours ainsi sous le soleil. Rares, très rares sont ceux qui vérifient leur filtre* » (*N.P.*, p. 16)

Le paradoxe ne procède pas de l'exclusion ou du tri doctrinaires, mais de l'association lucide du juste et du vrai. Il n'appartient ni au dilettantisme qui se cache sous profession d'objectivité, de tolérance dirait-on aujourd'hui, ni à l'esprit partisan qui prône, comme marque de la dignité de l'homme, un engagement violent et sans retenue. Le paradoxe, difficile à atteindre, sera de réunir objectivité et engagement, seule manière de faire des choix courageux et sages. L'engagement tant à la mode résulte fort peu de ce paradoxe, car il ne résoud pas le hiatus qui sépare la théorie de la pratique. L'engagement chrétien, foi pure et activité énergique, est d'ailleurs d'abord spirituel puisqu'il vise la cité céleste. De cette façon il peut porter, dans un second temps, les engagements temporels urgents (*P.*, pp. 116-117). D'où la différence entre l'efficacité du saint, qui lève déjà le voile recouvrant l'être des choses et l'éternité, et l'efficacité du chef qui recherche d'abord la réali-

sation temporelle, parfois au mépris de l'homme (*P.*, pp. 96-97). L'efficacité vraiment humaine jaillit d'une activité en partie désintéressée, sinon il y a risque d'utilisation de l'homme à des fins inavouables. A cause de cela, elle doit accepter, comme tutrice, la patience (*N. P.*, p. 64).

Mais, à prendre parti, n'y a-t-il pas le risque de tomber dans l'idéologie, ou, pour le moins, de choisir des partialités contre d'autres ? Certes, il ne s'agit point, par goût du paradoxe, de vouloir avoir raison en négatif, de triompher sur ceux qui trébuchent, de cultiver l'esprit de cour tout en le raillant (*N. P.*, pp. 43-44). Chacun sait combien l'engagement est souvent mal servi : « *Pamphlet, caricature, vulgarisation grossière, manoeuvre politique, arrogance et brutalité tenant lieu de preuve, insinuations désobligeantes, psychanalyse de bazar; tout cela se pare aujourd'hui du beau nom de `philosophie engagée'!* » (*N.P.*, p. 45.) Le paradoxe, par l'engagement qu'il postule, n'a rien de commun avec la médiocrité : « *Rien n'est plus ingénieux, plus obstiné, plus méchant, voire, en un sens, plus perspicace, que la médiocrité pourchassant toute forme de supériorité qui l'offusque (...) Rien de plus exigeant que le goût du médiocre. Sous une apparence toujours modérée, rien de plus intempérant. Rien de plus sûr en son instinct. Rien de plus impitoyable en ses refus. Il ne souffre aucune grandeur, il ne fait grâce à aucune beauté* » (*N. P.*, pp. 45-46).

C'est dire que choisir le paradoxe n'est pas gage de succès mondain ! La marque du « succès » ne s'inscrit pas dans la quantité des solutions trouvées, dans la densité des applaudissements ou dans le droit tracé des carrières officielles ! Le P. de Lubac écrit simplement : « *On peut le certifier d'avance : celui qui répondra le mieux aux besoins de son époque sera quelqu'un qui n'aura pas cherché d'abord à y répondre. — C'est ce qu'on trouve au fond de soi, pour soi, qui a chance de devenir, pour d'autres, le remède topique et l'aliment essentiel. Toute pensée sérieuse est modeste. Elle n'hésite point à se mettre à l'école, et à y demeurer longtemps. C'est à force d'impersonnalité qu'elle se conquiert elle-même et, sans le chercher, devient personnelle* » (*N. P.*, p. 24). Nous sommes loin de la fausse sagesse qui donne l'impression de tout posséder, à commencer par les solutions, et qui cache en fait la misère de ses assises. Qui peut avoir la prétention de « *tenir le fil de toutes les affaires de l'univers* », selon la formule de Bossuet (*N. P.*, p. 20) ?

Si les solutions ne sont pas les fruits du paradoxe, un souci d'adaptation n'a pas plus de chance d'atteindre autre chose que des succès imprudents parce que corrompus à la base : l'homme qui calcule les choses en négligeant de penser son devoir tourne le dos à sa vocation (P., p. 93) : « *La recherche de l'adaptation entraîne comme son ombre la recherche du succès. Mais quelle sera la norme de ce succès ? L'aura-t-on obtenu lorsqu'on aura satisfait tout le monde, lorsqu'on se sera fait comprendre de tous et qu'on n'aura provoqué ni étonnement ni scandale ? Ce succès-là risque fort de n'être que le signe de l'inefficacité. Rien de fort, rien de neuf rien d'urgent ne pénètre en l'homme qu'à travers des résistances. Pense-t-on que la prédication chrétienne ne doit plus jamais être désormais "scandale" et "folie" aux yeux du monde ?* » (P., p. 91.) Pour échapper à la tentation de brader l'inventaire sous prétexte d'efficacité, il est nécessaire de passer par le recul, un certain détachement pris parfois faussement pour de la désertion ou de la fuite, qui permet ensuite de s'enraciner sans céder aux sirènes des slogans et aux opinions les plus erronées (P., pp. 64-65). Il n'entre point de calcul dans ce détachement, mais un désintéressement justifié vis-à-vis de tout ce qui conduit à l'étroitesse, un désintéressement d'où découlera une influence réelle comme un résultat et non point comme un but programmé (P., p. 89) : « *Rien de fécond ne se fait, dans l'ordre de l'esprit, par une recherche utilitaire. Il faut évacuer tout souci pragmatique, si l'on veut produire un fruit substantiel et durable* » (P., p. 89).

L'efficacité du paradoxe dépend avant tout de la reconnaissance du réel, c'est-à-dire qu'elle exige un exercice de l'obéissance qui conduit de l'extérieur à l'intérieur des choses. L'auteur note que « *le conformiste prend les choses même de l'esprit par le dehors. L'obéissant prend les choses même de la lettre par le dedans* » (P., p. 28). L'engagement chrétien dont nous parlions plus haut repose essentiellement sur une relation saine à l'autorité. Là encore émerge un paradoxe. Celui de la liberté trouvée dans l'obéissance : « *Comme la foi est principe d'intelligence, l'obéissance doit être principe de liberté. On ne se remet pas entre les mains de l'autorité comme un homme qui, las de déployer son initiative, abdique ; ou comme le navigateur heureux d'arriver enfin dans un port tranquille après une traversée orageuse. Au contraire, on reçoit de l'autorité le Duc in altum. On se confie à elle comme au navire qui quitte le port pour un beau voyage et de grandes aventures* » (P., p. 24). Le

paradoxe n'exige point la soumission totale de l'esprit à un système humain, ce qui serait stérilisant, mais il est possible là où l'esprit se soumet au mystère fécondant (N. P., p. 114). En ce sens, l'autorité est éducatrice (P., pp. 24-25). Par cette pédagogie paradoxale, l'homme est conduit au témoignage.

III. La nécessité du témoignage

A une époque où bien des mots perdent de leur substance à force d'usages abusifs ou maladroits, parler de témoignage est une gageure. Certains penseront que cela est réservé à une élite ou à quelques spécialistes ; d'autres se lanceront à corps perdu dans un combat stérile, pensant qu'ils ont pour mission de faire triompher la vérité par n'importe quel moyen alors qu'ils se doivent simplement de témoigner pour elle ; d'autres enfin, confondront action et témoignage, et n'accepteront guère qu'à une vocation singulière corresponde un témoignage singulier (P., p. 84). A vouloir témoigner tous azimuts, l'homme réduit bien souvent ce qu'il annonce au plus petit dénominateur commun, croyant ainsi faire correspondre son message à l'attente du plus grand nombre. Cette vulgarisation est la mort du témoignage. Ou bien il transformera son témoignage en arguments-massues qui rejoignent plus la propagande que l'apostolat (P., p. 32). « *Quand je vois venir mon meilleur ami, je ne dis point : comment vais-je faire pour le propager ?* », disait Péguy (P., p. 32). Le témoignage ne peut se confondre avec le prosélytisme : pour l'apôtre, il sera sa vie, et pour l'apologiste sa pensée. Mais que chaque homme respecte l'ordre qui lui est propre ! Si chacun correspond à son être, le témoignage jaillira tout spontanément. Aussi n'est-ce point le souci du public qui rend le témoignage efficace (P., pp. 34-35), mais l'attention portée à l'homme individuel : *Cor ad cor loquitur* (P., p. 36).

Le P. de Lubac souligne combien le théologien ne doit pas craindre, en une sorte de complexe d'infériorité, de témoigner de la doctrine, qui n'est pas le tout du témoignage mais qui en est la condition.

« *Si le théologien n'a pas à rester enfermé dans ses travaux de spécialiste, c'est en émergeant au-delà qu'il portera son témoignage propre, non en demeurant en deçà. Ce n'est pas en les négligeant, ou en agissant à côté. Invoquer le besoin des âmes, ou*

la nécessité d'un langage adapté, ou la supériorité d'une parole concrète et vivante sur les abstractions et les technicités, pour se dispenser d'accomplir la tâche intellectuelle qui lui revient dans l'Église et qu'il est seul à pouvoir normalement accomplir, ce n'est point porter témoignage : c'est trahir » (P., pp. 37-38). Le paradoxe du témoignage tient en ce que son efficacité est le témoignage lui-même et non point la recherche, aussi légitime soit-elle, de l'efficacité. Témoigner ne peut être que l'expression de ce qui est pensé, vécu par celui qui témoigne (P., p. 31). Comme l'écrivait Bergson : « *Les saints n'ont qu'à exister : leur existence est un appel.* » (P., p. 14.)

IV. Ce qui est causant et ce qui est causé

Le paradoxe ne cesse de nourrir toute démarche humaine chrétienne. Le théologique, l'apostolique et le spirituel doivent procéder d'une continuité qui est échange, action et réaction entre les trois ordres. Sinon, le risque de déficit et de déviation est énorme. Pour reprendre la formule pascalienne, « *toutes choses sont causantes et causées* » (P., pp. 66-67), l'échange ne doit pas être interrompu. Les problèmes divers ne sont jamais extérieurs les uns aux autres (P., p. 61) : toute vie de l'esprit ne peut être que totale (P., p. 61). L'émergence d'une telle pensée devient émerveillement : « *La pensée est d'essence si rare que partout où l'on en découvre une manifestation, l'on est tenté, non seulement de la goûter, mais de l'approuver* » (P., p. 60). Celui qui peut voir en totalité, peut témoigner ; celui qui a vu, témoigne, courant le risque de n'être point compris ou reconnu, car il ne s'embarrasse point de distinctions subtiles : il préfère renouveler au lieu de prolonger, il préfère reprendre son élan à partir des données premières (N.P., p. 15) : « *Tout penseur véritable a quelque chose de naïf. Toute pensée porte à quelque chose de simple et de neuf. Quelque chose se transmet, mais aussi quelque chose recommence avec elle* » (N. P., pp. 15-16). C'est dire que la rigidité n'est pas la condition de la sauvegarde de ce qui est vivant. Un cadavre est raide, un corps énergétique est souple. Le cadavre est condamné à la dissolution rapide, le corps vivant se maintient à travers tous les changements (N.P., p. 18). Le P. de Lubac, s'inspirant de saint Augustin, note : « *Nous admirons ces esprits qui ont à priori réponse à tout, dont la pensée s'est portée d'avance au-delà de tout, ne laissant pas plus de place à l'invention qu'à l'objection*

des esprits à venir. Rien ne les étonne, rien ne les trouble, mais rien non plus ne les provoque à la nuance ou au progrès. Jamais, par une porte au moins entrouverte, ils ne glissent au moins un regard furtif vers un domaine encore inexploré. Le monde entier semble leur être clair. Tout en eux est définitif. Le système qu'ils se sont forgé — ou qu'ils ont appris par coeur — ne manque d'aucun casier. Il leur fait une pensée satisfaite, installée déjà tout entière dans l'éternité. — Sont-ils bien certains, cependant, que cette éternité soit authentique ? Les grands esprits, les vrais croyants, savent mieux leur ignorance » (N. P., p. 18).

S'agit-il pour autant de renoncer à toute conclusion et à toute réponse ? Telle n'est pas la solution proposée pour sortir de l'assurance prétentieuse. Cette dernière a souvent comme arme, redoutable, l'objection acérée et méprisante. Elle refuse justement la réponse humble et hésitante en s'entourant d'un feu d'artifice de finesses et de facilités qui se présentent comme le fin mot du problème. Cette intelligence de surface, qui brille et attire les regards, devrait plutôt reconnaître son embarras devant les sujets ardu et mystérieux (P., p. 27). Le paradoxe de l'existence pour l'esprit est de s'engager dans une vie errante et sans cesse menacée (N.P., p. 26). Les idées qui s'installent parce qu'elles accompagnent la mise en place des statues ou des idoles du jour, risquent fort de connaître le sort de ces mêmes statues lors de leur déboulonnage. Les exemples historiques ne manquent pas. Et même lorsqu'elles s'incrument et s'imposent, leur mort est déjà annoncée : « *Les idées suivent les blindés — avec une complaisance, avec une rapidité qui consternent — mais elles n'étaient pas nées des blindés. Et lorsque, sous la protection des blindés, elles s'installent à tous les carrefours et se déversent du haut de toutes les estrades, c'est alors que dans l'obscurité d'une étable qui déjoue sans même le savoir toutes les ruses des possesseurs de blindés, naît l'idée nouvelle à qui la victoire est promise* » (N. P., p. 14). L'idée qui subsiste n'est pas celle qui se maintient coûte que coûte avec les chars ou dans la tourmente des révolutions. Elle est celle, jamais figée, toujours vivante, qui apparaît invisiblement, pour reprendre Blondel, et qui fait ensuite son chemin. Tel est le paradoxe de l'étable.

Témoigner de l'enfant de l'étable ne conduit donc pas à aligner une nouvelle théorie à côté des autres, en pensant qu'elle sera plus attrayante. Le croyant ne s'attache pas aux théories, même si elles lui sont indispensables pour penser sa foi : « *La foi ne nous apporte pas une théorie plus belle que ne font les*

philosophes : elle nous élève au-dessus des théories. Elle nous en fait briser le cercle. Elle nous fait évader des limites de notre propre esprit. Par-delà toutes les vues sublimes sur Dieu, elle nous fait atteindre Dieu. Elle nous établit dans l'Être. Or cela, qui seul importe, elle seule le fait » (P., p. 15). Aussi le plus néfaste pour notre être sera-t-il de ne plus avoir « foi en notre foi » et d'être ainsi conduit à marcher timidement en boitillant (N. P., pp. 51-52). Avoir foi en sa foi permet une critique permanente non point de la foi, mais de tout ce qui empêche sa transcendance et qui la réduit à la superstition ou à l'idolâtrie (N. P., p. 111). La foi ne peut se contenter de légalisme ou de casuistique, ni même d'expression théologique qui n'en est jamais la plénitude. Parce qu'elle contient la totalité de son objet, sa transcendance est unique. Aussi aucun titre ne peut-il être placé au-dessus de celui de croyant (N. P., pp. 119-120).

V. La recherche de la vérité: désensabler le lit du fleuve de la Tradition

Rien n'est pire que la vérité déformée par l'hypocrisie, ou, plus exactement, l'hypocrisie ayant revêtu le masque de la vérité. De nos jours, sincérité, amour, vérité sont des mots affaiblis par les superlatifs et l'usage immodéré qui en est fait. La pente fatale est celle qui conduit, sous couvert d'une instauration de la vérité bien souvent partielle, à commettre le pire sous le fallacieux prétexte du bien et du vrai : « *Il est beau de chercher le règne de la vérité. Il est affreux de proclamer que ce règne est arrivé. Le "règne de la vérité" par une identification fatale, devient le règne de l'hypocrisie. Les propositions de l'un à l'autre sont variables, comme varie la grandeur de l'ombre par rapport au corps. Mais, comme l'ombre suit fatalement le corps, ainsi l'hypocrisie la vérité, et cette ombre qu'est l'hypocrisie tend toujours à croître, à s'épaissir, jusqu'à absorber ce dont elle est l'ombre. Quand le règne de la vérité s'est enfin solidement établi, il n'est plus alors que le règne de l'hypocrisie. "Depuis que le règne de la vérité est arrivé..." ; cette parole est de Talleyrand, en 1792* » (N. P., p. 37).

Cette constatation ne doit pourtant pas paralyser ou décourager. Se protéger derrière son rempart serait lâcheté. La crainte de l'erreur n'a jamais fait avancer d'un pouce la recherche de la vérité. Entre la hardiesse et la timidité, il est préférable de choisir la première, car elle ne se contente pas de demi-teintes : « *L'amour du vrai ne va jamais sans hardiesse. Et*

c'est l'une des raisons pour quoi le vrai n'est pas aimé » (N. P., pp. 14-15). Cette hardiesse nécessaire permet de chercher toujours au-delà de ce qui est déjà trouvé, sans se replier sur l'en deçà qui n'est généralement que le fruit de nos maigres spéculations : « *Dieu nous garde de confondre jamais le ronron de nos habitudes mentales avec Sa Vérité !* » s'écrit le P. de Lubac (N. P., p. 23).

L'auteur développe à cet endroit une distinction précieuse pour nos temps de confusion : la sincérité n'est point la vérité, cette sincérité tant vantée comme possédant tous les mérites et comme excusant toutes les aberrations. Or, elle garde prisonnier de lui-même l'esprit qui s'en contente : « *Ce n'est pas la sincérité, c'est la Vérité qui nous délivre. Or elle ne nous délivre que parce qu'elle nous transforme. Elle nous arrache à notre esclavage intime. Chercher avant tout la sincérité, c'est peut-être, au fond, ne vouloir pas être transformé ; c'est tenir à soi, s'aimer morbide, tel qu'on est, c'est-à-dire menteur. C'est refuser la délivrance. Celui qui cherche la sincérité, au lieu de chercher le vrai en s'oubliant lui-même, est comme celui qui cherche le détachement au lieu de s'ouvrir à l'amour : il ne peut que se lancer dans des complications infinies et stériles, et le problème se repose pour lui tout entier à chaque étape — ou à chaque tour de cage...* » (N. P., p. 36).

Si, selon l'image de Gide, un chien est totalement sincère en rongant son os, si l'enfant qui trépigne en public ne l'est pas moins, personne ne peut confondre cette sincérité entière, tout égoïste, avec les vérités les plus nécessaires, celles justement dont l'homme préfère ne pas entendre parler, car il veut s'en passer et se réfugier dans le jardin clos de sa personne. La sincérité laisse libre cours aux remous de surface. La vérité habite les courants de fond. Celui qui la cherche avec passion ne risque pas d'« être de son temps ». Il est toujours en marche sans subir l'usure des idées et le pourrissement des mots qui se veulent à la mode (N. P., pp. 13-14). Cet homme vit dans l'éternel qui n'est point refus du présent, mépris de la mêlée, mais enracinement au cœur de la réalité. Le paradoxe réside dans le fait que l'homme de l'éternité, de la vérité, est plus de tous les temps que l'homme du moment, de la sincérité. Celui-là s'engage à fond, celui-ci ne saisit que le relatif. Croire à l'éternité ne fait pas manquer le présent. Le chrétien qui manquerait à cette éternité se condamnerait à manquer son temps (P., p. 115) : « *Avant d'être une espérance pour l'avenir, la vie éternelle est, pour le présent, une exigence* » (P., p. 118).

L'homme, le chrétien, qui vit ce paradoxe d'être dans le temps sans être du temps, de préférer la vérité à la sincérité fugace, met une partie de ses efforts au service de la Tradition. Celle-ci, à force d'être tirillée par les uns, trahie par les autres, récupérée ou déformée, ne vient jusqu'à nous que si nous désirons la mériter : « Rien ne se conserve intact sans effort. La répétition des formules n'assure pas la transmission de la pensée. On ne peut confier un trésor doctrinal à la passivité de la mémoire. Il faut que l'intelligence participe à la conservation, en le réinventant pour ainsi dire à mesure. Pour que le fleuve de la Tradition parvienne jusqu'à nous, il faut perpétuellement désensabler son lit » (P., p. 21). Il ne suffit pas de rejeter les progrès de son époque, de s'attacher de façon nostalgique à un passé plus ou moins récent pour forger un esprit traditionnel. Il ne sert non plus de rien de jeter à bas toutes les formules d'orthodoxie pour retrouver la pureté de la foi. Dans les deux cas, l'intégrisme, sous des formes opposées, détruit la Tradition. Le manque de personnalité ou une personnalité médiocre et suffisante ne peuvent pas comprendre ce qu'est la Tradition (N.P., pp. 23-24) ; (P., pp. 17-18).

L'embûche longuement décrite par le P. de Lubac dans un chapitre de *Paradoxes* est l'intégrisme de l'adaptation ; cette position, qui part d'un légitime souci d'évangélisation, risque de vider le christianisme de sa vérité : « Avant de pouvoir être adapté dans sa présentation à la génération moderne, il faut de toute nécessité que, en son essence, le christianisme soit lui-même. Et dès lors qu'il est lui-même, il est bien près d'être adapté. Car il est de son essence d'être vivant et toujours actuel » (P., p. 67). Si le « comment voir » et le « comment penser » ne précèdent pas le « comment présenter », l'adaptation ne peut être que fautive, réductrice, mensongère. L'esprit traditionnel ne se pose pas la question de savoir si l'Évangile doit être adapté. Il fait montre de plus d'humilité en cherchant plutôt à comprendre de mieux en mieux le mystère du christianisme qu'il n'a jamais fini d'ignorer et donc de découvrir, afin de l'annoncer ensuite à ceux qui attendent. Pour ce passage de l'approfondissement au témoignage, l'adaptation n'est pas nécessaire. La Tradition suffit puisqu'elle nous dit ce qu'est le christianisme. En se mettant à son côté, souligne le P. de Lubac, l'esprit échappe à l'étroitesse et à l'éparpillement : « Qui veut trop s'adapter risque de se mettre à la remorque » (P., p. 51). L'esprit traditionnel s'intéresse à l'être avant de se poser la question des modalités.

VI. Le social contenu dans l'humain

L'insistance du P. de Lubac sur la place de la vérité et le soutien de la Tradition le conduit à lutter contre la dérive matérialiste athée, mais aussi à dénoncer une perte du sens spirituel par une mauvaise compréhension du social. Il refuse tout ce qui met l'homme entre parenthèses, ou bien ce qui le réduit à n'être plus affamé que de pain. L'esprit exige aussi sa nourriture : « Si urgent que soit le social, maintenir toujours en soi la primauté de l'humain. Car le social n'en sera pas négligé : il est contenu dans l'humain. Mais l'humain pourrait être exclu du social, sacrifié au social, et dans ce cas le social lui-même perdrait sa valeur. Il ne tarderait point à redevenir le social antique. Il ne serait plus qu'un nouveau Moloch » (N. P.). Le social est donc une dimension, importante mais non pas unique, de l'homme. L'exercice du paradoxe sera ici, constamment, de réagir contre un apostolat faussement immatériel et éthéré, et contre le primat exclusif donné à l'économique et au social. La première attitude est un pharisaïsme de salons mondains, la seconde est l'utopie qui consiste à croire que la foi serait automatique dans une société plus juste.

Selon l'auteur, ce qui est au centre est la question du germe : « Un germe vivace fructifie dans le sol le plus ingrat et, sans semence, le meilleur terrain sera toujours stérile. La question du germe sera donc toujours la question essentielle. Le problème religieux, partout et toujours, est essentiellement un problème d'ordre spirituel. Les causes profondes de déchristianisation et les facteurs profonds de rechristianisation seront toujours de l'ordre spirituel » (P., p. 81). L'illustration la plus contemporaine en est la foi des chrétiens de l'Est qui s'est développée dans un terrain hostile, pendant que le sol de l'Ouest, pourtant plus favorable socialement, n'accueillait que peu de semences. C'est dire qu'aucun ordre social chrétien ne peut être confondu avec le royaume de Dieu (P., p. 86), puisque l'état social parfait sera justement un état de choses où l'ordre social n'aura plus cours. L'ordre social ne prend toutes ses dimensions que lorsqu'il devient, au sein de la société, l'épanouissement de ce qui est vécu du christianisme à l'intérieur des âmes (P., pp. 103-107).

Le P. de Lubac ne manque pas de revenir sur la tension à tenir entre social et spirituel, tension qui est paradoxe : « Un paradis social peut être un enfer spirituel — auquel cas,

d'ailleurs, il cesserait bien vite d'être même un paradis social. Il peut être aussi tout simplement un désert spirituel, et s'il dure alors, ce ne peut être qu'au bénéfice d'une humanité diminuée, atrophiée. Aussi, tout comme il y aurait hypocrisie à négliger l'oeuvre sociale tant que n'est pas accomplie l'oeuvre, jamais achevée, d'éducation spirituelle, tout de même il serait inhumain de laisser ignorer à l'homme sa plus haute noblesse, de le détourner de lui-même et d'étouffer en lui la nostalgie de sa patrie divine, tant que n'est pas achevée l'indispensable oeuvre sociale — elle-même sans doute à jamais inachevable (...) Les deux efforts, social et spirituel, doivent aller de pair et ne peuvent qu'aller de pair » (N. P., p. 115).

Par cette voie difficile et paradoxale, l'homme peut, et seulement à cette condition, ne pas trahir le message évangélique en couvrant l'injustice sous de faux-semblants charitables. De même l'Évangile ne peut être utilisé pour réaliser socialement le christianisme qui ne se laisse pas enfermer ainsi (N.P., pp. 58-60). L'invitation pressante est celle de travailler à tout le progrès, avec tout notre être et toutes nos énergies, en sachant que le progrès humain ne réduit guère le tragique et le mal mais pousse plutôt l'esprit à dramatiser sa condition : « L'histoire ne montre-t-elle pas, au reste, qu'à mainte étape de la civilisation, en raison même des progrès accomplis, surgit dans la conscience une crise de pessimisme, et la tentation la plus grave au-devant de laquelle marche le genre humain n'est-elle pas la tentation du désespoir ? » (N. P., p. 81.) Travailler à tout progrès signifie alors espérer contre toute espérance, espérer qu'une victoire est déjà remportée sur le mal, sur le scandale, sur la souffrance, sur « quelque nuit douloureuse » (N. P., p. 87).

VII. Résultat d'une alchimie de la souffrance : le vrai bonheur

Pesant ses mots sur une balance d'orfèvre, le P. de Lubac livre cette courte sentence dans *Paradoxes* : « La souffrance est le fil dont l'étoffe de la joie est tissée. Jamais l'optimiste ne connaîtra la joie » (p. 40). Dans ses *Nouveaux Paradoxes*, il reviendra longuement sur ce paradoxe en y consacrant tout un chapitre (ch. 4). Le paradoxe n'existe pas d'abord dans le lien qui unit joie et souffrance, qui peut conduire la souffrance à la joie. Il se situe au premier chef dans la souffrance elle-même

car « toute souffrance est unique — et toute souffrance est immense. Il faut me redire la seconde vérité quand je souffre -- et la première, quand je vois souffrir les autres » (N. P., p. 69). La réaction face à elle sera donc double : lutte acharnée dans le premier cas, accueil dans le second. S'il est possible de parler d'un « art de souffrir », ce n'est point par déviance esthétique, car il ne s'agit ni de cultiver, ni d'éviter la souffrance personnelle. S'attendrir sur soi ou se replier sur soi ne procèdent pas de l'accueil sans complaisance qui est possible et qui, sans être jamais gagné une fois pour toutes, introduit à la plus haute liberté (N. P., p. 70).

Revenant sur l'image employée dans *Paradoxes*, l'auteur signale que la qualité de la joie est souvent équivalente à la densité de la douleur, car l'étoffe en est identique ; seulement nous en connaissons déjà l'envers sans avoir la patience de la révélation de l'endroit : « Tant vaut la douleur, tant vaut la joie. Ce sont deux corrélatifs, et plus que corrélatifs. La douleur est l'envers de cette unique étoffe dont l'endroit est — ou sera — la joie. Mais il faut d'abord accepter l'envers qui s'offre seul, sans vouloir — chose impossible — retourner l'étoffe, sans connaître encore l'endroit. Sous les espèces de la douleur, la substance de la joie est là, déjà. C'est ce qui apparaîtra un jour. Et n'arrive-t-il pas au croyant, fort de la Promesse de Jésus, de la pressentir quelquefois, déjà ? » (N. P., p. 71.) Ce retournement, lent parfois à se produire, est une véritable transfiguration, d'où le fait que le bonheur qui en résulte est le fruit précieux d'une alchimie savante et compliquée. Sans doute est-ce en ce domaine mystérieux et troublant de la souffrance que le paradoxe atteint son comble, car pour traiter cette douleur, il faut à la fois croire à son bienfait et la juger mauvaise, ne pas la fuir et ne pas l'entretenir (N. P., p. 73), être actif dans la passivité et chasser la bête en la retrouvant toujours tapie (N. P., p. 72), ployer sous la contradiction sans perdre un certain humour (N. P., pp. 71-72), et se dire enfin que souffrir, c'est toujours souffrir mal (N.P., p. 73), jamais noblement (N.P., p. 74). Ce paradoxe est le signe de la grandeur de l'homme et aussi en partie sa misère originelle, car les souvenirs et les prévisions ne font que réagir en chaîne, de façon supplémentaire, à la souffrance présente (N. P., pp. 76-77). L'homme ne peut vivre que difficilement la réalité du « A chaque jour suffit sa peine », ou son mal. Lorsque le ressentiment se transforme en adhésion et la peur en espérance, la souffrance est accueillie. Elle n'impressionne plus : elle purifie et pacifie. Quand Pascal s'écrie : « Jésus-

Christ sera en agonie jusqu'à la fin du monde, il ne faut pas dormir pendant ce temps-là », il signifie aussi qu'il sera toujours possible d'abriter sa propre agonie sous son Agonie (N. P., pp. 82-83).

Le paradoxe de la souffrance n'est point théorie attrayante car une constatation simple s'impose : comme le feu à l'égard de différentes substances, la souffrance consume telle âme et endurecît telle autre. D'où le respect pour toute souffrance, celle que l'on peut soigner, celle que l'on ne peut guérir, car ce respect est celui de l'homme même. Le bonheur tant désiré devient soif de la béatitude, de terres nouvelles, de cieux nouveaux, là où nulle souffrance n'advient, où nulle larme ne coule plus des yeux fatigués (N. P., pp. 97-98). En attendant ce retournement, il faut vivre avec la souffrance, sans résignation et sans refus, essayant d'ouvrir les yeux lorsque la douleur est vive afin de porter un regard neuf et étonné sur la réalité des choses.

VIII. La contemplation désintéressée

Le paradoxe serait incomplet s'il ne se heurtait soudain au jardin impénétrable de la souffrance. Si la souffrance peut conduire jusqu'à la joie, une joie parfaite, cette dernière procède d'une contemplation désintéressée qui réserve bien des surprises. A des hommes qui n'en auraient jamais fait l'expérience, affirmer que le spectacle des flammes dans l'âtre ou des vagues de la mer n'a rien de monotone ne sera pas pris en considération. La contemplation de l'immensité de Dieu, de même et à un degré supérieur, n'a jamais fini d'étonner. De dévoilement en dévoilement, l'admiration reste intacte. Cette contemplation des choses et des choses éternelles nourrit l'âme et la vie intérieure. L'intériorité n'est pas un produit de luxe réservé à quelques privilégiés ou à quelques attardés (N. P., pp. 90-93). Elle est ce qui existe de plus authentique dans la vie de l'esprit. Encore faut-il avoir la simplicité de l'accepter sans la chasser comme un insecte importun (N. P., p. 101), tout en se gardant de trouver délices dans une dévotion facile et superficielle qui déforme la réalité. Le paradoxe de la vie intérieure est qu'elle est proposée à tous : « *Tout le christianisme est ainsi : sans ésotérisme mais à plusieurs sens étagés et communiquant. Accessible, non dans quelque succédané symbolique, mais en son essence même, au plus humble ; inépuisable au plus*

éclairé comme au plus spirituel » (N. P., p. 104). Le jardin perdu est ainsi retrouvé. Le paradoxe, accompli, est surmonté.

Par ces quelques pages, nous n'avions pas la prétention d'apporter une quelconque nouveauté. Notre seule ambition était, avec ses mots mêmes, de rendre hommage au P. de Lubac en mettant en valeur un des aspects les plus personnels de son oeuvre que pourtant il prit toujours beaucoup de soin à construire à partir de la pensée des autres. Ici, sans doute ne se livre-t-il pas totalement — cela n'est guère possible et ne correspondait pas à son tempérament —, du moins laisse-t-il deviner un esprit hanté par la vérité, un homme attaché par toutes ses fibres au christianisme, au Christ, une âme souffrante et donc pleine de compassion, un théologien enraciné dans la Tradition et obéissant à l'Église. Si ses paradoxes, nouveaux et anciens, ne prennent pas une ride, c'est qu'ils ne peuvent vieillir comme ils le feraient inmanquablement s'ils n'étaient que des idées brillantes, les convictions d'un homme. Ses paradoxes ne réduisent pas la pensée en esclavage, selon une de ses expressions. Ils l'affranchissent au contraire des systèmes trompeurs qui se veulent paradoxes et ne sont que stériles contradictions.

Jean-François Thomas, né en 1957. Doctorat de troisième cycle en Sorbonne. Noviciat jésuite en 1981. Ordonné en 1988. Licence et maîtrise de théologie aux États-Unis. En préparation : *Souffrance et malheur chez Simone Weil et Édith Stein*. Professeur au séminaire de Paray-le-Monial.

Jean BASTAIRE

Le bouddhisme

LES PREMIERS ouvrages que j'ai lus du P. de Lubac sont *De la connaissance de Dieu* et *Catholicisme*. C'était en 1949, au moment de ma conversion au christianisme. Mais ce furent ses livres sur le bouddhisme qui m'attachèrent à lui plus particulièrement. J'en rendis compte dans la revue *Esprit* en août-septembre 1952 et en juillet 1955, et ils me procurèrent l'occasion de le rencontrer en personne, dans sa résidence parisienne de la rue de Sèvres où il se trouvait en exil. Il me croyait disciple de René Guénon auquel il s'intéressait alors. Il venait d'établir avec un diplomate suisse, Jacques-Albert Cuttat, qui avait été un authentique disciple de Guénon avant de devenir catholique, des relations profondes et durables.

Je le déçus sur ce point, car je n'étais qu'un tout jeune homme nourri de spiritualité hindoue et récemment ouvert au mystère du Christ¹. Je n'avais à lui apporter que ma naïve soif mystique et un ardent besoin d'assumer chrétiennement ce qu'il pouvait y avoir de juste dans mes précédentes et modestes expériences non chrétiennes. J'avais été tout de suite frappé par l'attitude d'ouverture et de sympathie qu'il adoptait à l'égard de ces continents asiatiques ordinairement diabolisés par un catholicisme ignorant et rigoriste. Son *Fondement théologique*

1. Cf. BASTAIRE (J.) : « De l'Inde au Christ », *Communio*, juillet-août 1988, pp. 87-94.

Le bouddhisme

des missions m'avait assuré qu'il ne céda à aucun laxisme syncrétiste. Mais s'il s'inscrivait dans la grande tradition jésuite des Matthieu Ricci et Robert de Nobili par son désir de connaître et de comprendre avant d'évangéliser, il devait également à son ami l'abbé Monchanin, et avant lui à des Pères de l'Église comme Justin et Clément d'Alexandrie, un sens très profond du discernement spirituel qui sait dégager, dans les civilisations les plus étrangères, des pierres d'attente du Christ.

Je lui exprimai ma gratitude dans une lettre qu'il a bien voulu publier dans son *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, et où je lui expliquai très simplement ma situation : « *Je suis un chrétien de fraîche date, très mal assis encore sur les fondements doctrinaux de sa foi. Mon attitude à l'égard de l'hindouisme, du bouddhisme et de l'occultisme s'en ressent. Je crois, certes, absolument que dans le Christ seul est la vérité (position de principe), mais je suis amené à me demander pourtant, dans la pratique, s'il n'y a pas d'autres voies par lesquelles on arrive au même Seigneur (position tactique). Car, plus que les théories et les mystères, me troublent les exemples vivants. Or j'ai sous les yeux celui de mon meilleur ami. Appelons-le occultiste, à forte teinture bouddhique et plus précisément lama que. Je n'ai jamais reçu de lui autre chose qu'une incitation extraordinaire à l'effort sur soi et à l'amour (...) Que lui répondre ? Forcé de me taire, j'attends — et j'ai hâte — que l'Église m'instruise. C'est là le motif de ma reconnaissance pour votre travail* » (pp. 200-201).

Dans ces mêmes années, je poursuivais des études universitaires et songeais à un doctorat d'italien. Un passage de la *Rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (pp. 135-137) me revint à l'esprit et fixa mon attention sur un jésuite missionnaire fort peu connu de la première moitié du XVIII^e siècle. Hippolyte Desideri avait vécu plusieurs années au Tibet et laissé une ample *Relation* de son séjour qui, aux dires des tibétologues modernes, était de premier ordre. Le P. de Lubac me facilita l'accès aux archives de la Compagnie de Jésus, à Rome. Mais en Sorbonne on m'objecta qu'une recherche sur le lamaïsme, fût-elle écrite en italien, ne pouvait faire l'objet d'une thèse de littérature italienne. Du coup, l'intérêt que je portais à Hippolyte Desideri eut pour seul résultat un article que je donnai aux *Études* en mars 1956.

Si je me suis permis de raviver ces souvenirs, c'est pour montrer sur un cas précis — le mien — à quel point le P. de Lubac a été, en matière de dialogue interreligieux comme en tant d'autres domaines, un « passeur », quelqu'un qui assurait la communication à travers les frontières. A chaque fois, il le faisait avec un mélange d'érudition et d'humilité qui aurait pu offrir simplement un bel exemple de conscience professionnelle chez un professeur d'université, mais qui allait bien au-delà, car, qu'il fût question d'Origène, de Pic de la Mirandole ou de Teilhard de Chardin, son propos n'était pas seulement d'exposer une forte pensée de la façon la plus exacte, mais d'entrer en elle pour y déceler la présence du Christ. Sous un vêtement historique, sa visée ne cessait d'être théologique et mystique.

Parmi les religions asiatiques, pourquoi concentra-t-il son intérêt sur le bouddhisme ? Il ne semble pas que ce fût par allergie à la luxuriance fantastique des dieux de l'hindouisme et sympathie à l'égard d'un certain « athéisme » apophasique propre au bouddhisme, puisqu'il s'enfonça dans la luxuriance non moins proliférante des bodhisattvas du Mahayana. Préférence d'autant plus remarquable qu'elle le différenciait de l'abbé Monchanin, familier de l'hindouisme, comme si les deux amis avaient choisi d'explorer, chacun à sa manière, l'un des deux grands versants religieux de l'Asie.

Monchanin, solitaire contemplatif, poursuivait sa quête à travers une intense participation existentielle qui fulgurait parfois en de brèves notes décisives. Le P. de Lubac, théologien de la réalité christique, conduisait son enquête d'une façon plus historique et analytique, mais avec une égale attention intime. L'un procédait par les voies de l'oraison investigatrice, l'autre par celles de l'intellection réflexive.

Le P. de Lubac a certainement beaucoup médité ces lignes de Romano Guardini, dans *Le Seigneur* : « *Peut-être Bouddha est-il le dernier génie religieux avec lequel le christianisme aura à s'expliquer. Personne n'a encore dégagé sa signification chrétienne. Peut-être le Christ n'a-t-il pas eu seulement un précurseur dans l'Ancien Testament, Jean le dernier des prophètes, mais un autre au cœur de la civilisation antique, Socrate, et un troisième qui a dit le dernier mot de la philosophie et de l'ascétisme religieux orientaux, Bouddha* » (I, p. 346).

Au sein du bouddhisme, le théologien jésuite s'attacha particulièrement au courant qui semblait avoir le plus d'affinités avec le christianisme : le bouddhisme de piété qui prend pour intercesseur le Bouddha Amida. Contre tout syncrétisme, le P. de Lubac montra excellemment que l'amidisme ne renie en rien, dans sa philosophie profonde, les grands postulats bouddhistes. Ce théisme d'amour n'est en dernière analyse qu'une fantasmagorie compatissante où toute personnalité s'efface dans le nirvana. Pourtant, ne doit-on pas se demander si, pour un très grand nombre de ses fidèles, « *Amida n'aurait pas été l'un des noms, l'une des apparitions pseudonymes, ou tout au moins le substitut lointain du Dieu unique, seul Sauveur, plein de grâce et de vérité* » (*Amida*, p. 306) ?

Il ne faut certes pas confondre la question de l'attitude intérieure avec la question de la vérité. Mais « *nous ne nous résignons pas — nous n'avons pas le droit de nous résigner — à penser que Dieu se serait partout, hors du christianisme, laissé sans témoignage. Or ce n'est pas nécessairement là où les répugnances logiques sont les plus fortes que ce témoignage nous apparaîtra le plus absent ou le plus effacé, et de tous les signes qui nous en sont offerts ceux qu'implique la vie spirituelle sont sans doute les plus dignes d'être retenus* » (p. 307).

Dans un volume d'hommages au P. de Lubac (*L'Homme et Dieu*, III, p. 41), Jacques-Albert Cottat a défini admirablement le type de missionnaires du Christ que le théologien jésuite appelait de ses vœux : « *Bien avant de prêcher et de réfuter, ils s'efforcent de retracer d'abord en eux-mêmes, de "préfigurer" le geste qu'ils attendent du spirituel oriental. Ils savent que le Christ, quand Il convertit — Lui, en nous —, pénètre sans supplanter, inclut sans amputer, assimile sans annexer, assume sans aliéner, si bien que, à la limite, rien n'est exclu, tout est réorienté, à commencer par la vaste zone pré-chrétienne au fond de toute âme baptisée. Ils espèrent "ce qu'il n'est pas possible même d'entrevoir"* » (*Catholicisme*, p. 233) ; ils l'espèrent d'une espérance tendue vers Quelqu'un qui est l'Intersection vivante du Temps et de l'Éternité ; dont la Personne ne cesse en quelque sorte de se constituer et de s'accroître à mesure qu'elle assume, si l'on peut dire, son propre Passé pré-chrétien dans le Présent de son éternel Dessein ; en qui, dès lors, toutes les aspirations

spirituelles de l'humanité sont appelées à « *refleurir, chrétiennes !* » (*Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, p. 283.)

Gérard LECLERC

L'invention de l'histoire

L'HISTOIRE est présente dans la pensée du cardinal Henri de Lubac sous divers modes qu'il faudrait soigneusement distinguer. Elle l'est déjà sous le mode disciplinaire ou épistémologique, au sens où ce théologien profond est d'abord un historien de la théologie, qu'il n'a jamais cessé de parcourir selon la coordonnée du temps et du développement. Comment s'étonner que le portrait de Newman l'ait accompagné à son chevet des derniers mois ? Mais la tournure d'esprit de l'historien, le penseur en disposait en dehors du cadre strict de sa discipline propre. Elle se révélait aussi lorsqu'il s'agissait d'aborder de la façon la plus précise tel récit concernant la vie de l'Église — Vatican II par exemple, ou même sa propre existence. Dès qu'il s'agissait d'éclaircir un point controversé, il s'appliquait à être au plus près des faits et de leur signification, en les situant dans la plus exacte chronologie et en les restituant à leur généalogie. Il y fallait du jugement en plus d'une connaissance exhaustive, et celui-ci étonnait souvent par sa longanimité, surtout lorsque l'auteur se trouvait en cause lui-même dans les séquences les plus douloureuses de ses années de persécution I.

Le second mode concernerait l'insertion personnelle du cardinal dans la trame historique contemporaine dont il faudrait

Jean Bastaire, né en 1927. Écrivain, secrétaire général de l'Amitié Charles Péguy. Ouvrages récents : *Le Matin de l'éternité* (Centurion, 1984), *Eros sauvé* (Desclée, 1990), *Péguy l'inchrétien* (Desclée, 1991), *Éloge des patries* (Éditions Universitaires, 1991).

1. Sur ce sujet précis, on peut se reporter à son *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Culture et vérité, 1989, mais aussi à cet essai de discernement sur l'attitude de l'Église pendant la seconde guerre mondiale, *Résistance chrétienne à l'antisémitisme*, Fayard, 1988.

restituer la tonalité originale qui oscille entre un intérêt soutenu et une certaine distance. D'une part, il n'a « *jamais suivi l'actualité ou les fluctuations de la politique* »¹. D'autre part, loin de professer un mépris hautain pour son époque, il s'appliquera toujours à en étudier la signification et les requêtes essentielles, ce qui implique cette distance qui permet de distinguer les proportions. L'avant-propos de son ouvrage le plus célèbre, *Le Drame de l'humanisme athée*¹, est éclairant à ce sujet parce qu'il opère un discernement précieux sur « *la prise de conscience, proposée aux chrétiens, de la situation spirituelle du monde où ils sont engagés* ». L'affrontement est sévère avec Comte, Marx et Nietzsche, mais le travail intellectuel ne peut se clore sur de simples condamnations, d'autant que les systèmes les mieux bouclés ne forment pas forcément des « blocs infrançibles » et que certains de leurs éléments sont susceptibles d'entrer dans des « synthèses nouvelles ». « *L'œuvre d'assimilation ne cesse jamais dans l'Église, et il n'est jamais trop tôt pour l'entreprendre !* » Attention pourtant. L'ouverture ne doit jamais céder devant la nécessaire lucidité. Henri de Lubac soutiendra toujours son ami Gaston Fessard, inflexible dans sa rigueur contre les faiblesses et les collaborations coupables avec le totalitarisme, nazi puis communiste.

Il faut noter aussi une distinction entre « *les modes journalistiques, les passions de la masse* » et les « *courants profonds* » qui « *expliquent les remous de surface* » et « *seuls méritent qu'on s'y attaque par une action de quelque envergure* »². Le souci apostolique détermine cette visée dont la nature stratégique est évidente et qui s'applique à ce qu'on désigne par modernité. L'affaire est trop importante pour qu'on se contente de la signaler. Il nous semble, pour nous résumer, que la stratégie du P. de Lubac face à la « *modernité sécularisée* » s'analyse en trois moments : a) discernement dans la ligne indiquée dans l'avant-propos de l'essai sur l'humanisme athée ; b) refus des équivoques de ce qu'on appelle « christianisme incarné » et contre lequel l'auteur des *Paradoxes* lance des flèches terribles : « *Le christianisme aryen est un christianisme parfaitement incarné : on y est chrétien par la naissance de la chair* », ou encore : « *Quel beau plan de christianisme incarné Satan pré-*

sentait à Jésus, dans le désert ! Jésus préféra un christianisme crucifié » ; c) réplique positive, parce que les provocations « modernes » impliquent que les chrétiens ne se résignent pas à les recevoir passivement, mais répondent par leurs propres provocations, montrant peut-être ainsi que la modernité la plus aiguë n'est pas celle qu'on pense.

Enfin, l'insertion historique personnelle du religieux obéit à des exigences particulières qui tiennent d'abord à sa situation de prêtre qui ne se superpose pas exactement à celle d'un laïc chrétien. Jacques Prévotat a reçu le témoignage du cardinal à propos de sa résistance spirituelle au nazisme qui n'était pas une résistance politique (d'où son refus notifié au frère du général de Gaulle d'adhérer à la France libre). Loin de fuir ses devoirs dans une période dramatique qui requiert tout l'éclairage de la doctrine chrétienne, le jésuite Henri de Lubac a pris ses responsabilités dans l'entreprise du *Témoignage chrétien*. Mais, plus généralement, alors que la question de l'engagement politique du prêtre se posait dans un climat souvent passionnel, lui affirmait une attitude tranchée, dont l'originalité résidait précisément dans la position de celui qui s'engage en tant que prêtre. Là-dessus, il vaut mieux le citer longuement, encore dans *Paradoxes* : « *Plus un prêtre a conscience de la haute mission spirituelle qui est la sienne et lui est fidèle en effet, plus il a le droit — parce qu'il en a le devoir — de se détacher des problèmes purement politiques et des intérêts humains. Son attitude à l'égard du pouvoir apparaîtra donc faite à la fois d'un loyalisme accommodant et d'une certaine indifférence, jusqu'à le faire juger par les uns trop servile et par les autres trop distant. On l'accusera aussi d'accepter trop aisément et trop vite les changements de régime et de se plier aux orthodoxies politiques changeantes. Pourvu qu'il reste indépendant, le prêtre doit accepter d'être ainsi mal compris, non seulement par des adversaires, mais même par des hommes sincères qui sont parfois proches de lui. Son attitude ne sera ni reniement ni désertion des causes humaines — et l'on s'en apercevra bien quand l'occasion surgira. Elle sera fidélité active et conséquente à son caractère d'homme de Dieu : Tout aux affaires de son Père, le prêtre, à l'image du Christ dont il est le messenger, y introduit ses frères.* » Tous les prêtres, contemporains du P. de Lubac, n'ont pas accepté cette paradoxale insertion dans l'histoire. Il lui a été rigoureusement fidèle.

1. Cet avant-propos est daté de Noël 1943. Notre édition est celle de la collection « 10-18 ».

2. *Paradoxes* suivi de *Nouveaux Paradoxes*, Seuil, 1959.

Le troisième mode de présence de l'histoire dans sa pensée tient à une réflexion première, originelle, préalable à tout développement, qui est l'invention de cette *histoire* par le christianisme. Il s'agit là d'une donnée fondamentale, d'une nouveauté absolue, et dont l'oubli, ou le refus, se solderaient par une régression lamentable, et plus encore par l'effacement du christianisme lui-même. Il se trouve que l'actualité la plus mondaine, la plus médiatique oblige à reprendre cette question avec une grande netteté, et que toute l'oeuvre d'Henri de Lubac se charge de lui répondre. En effet, après une période rationaliste, nous sommes confrontés à un retour du mythe, qui prend les formes les plus diverses, de l'ésotérisme plus ou moins raffiné au sacré sauvage et fusionnel. Même chez les chrétiens, le monde des rêves et le langage des religions païennes sont à nouveau accueillis comme les moyens d'accès au tréfonds de l'âme. Et un théologien a soulevé la bannière de la révolte contre le rationalisme qui «*formule en concepts grecs*» le mythe évangélique et emprisonne l'intériorité dans les cadres d'une institution autoritaire. «*Dans les images du mythe vit une vérité qu'elles seules peuvent communiquer et dont l'unique évidence repose précisément sur le fait qu'elles échappent à toute tentative d'explication conceptuelle. Il n'est pas possible de tirer des images merveilleuses de la Sainte Nuit, comme leur quintessence, le concept de 'ils de Dieu'; pour n'aboutir finalement qu'à proclamer que ce concentré, figé jusqu'à en perdre toute vie, des traditions mythiques n'est plus lui-même un mythe. Dès que l'on essaie de comprendre de tels "concepts"; il faut nécessairement les sortir du langage des théologiens et les retraduire dans le monde imagé des mythes dont ils sont issus, et c'est seulement en re-rêvant ces images, sans intention particulière, que nous pourrions voir s'ouvrir pour nous l'insondable richesse de leurs expériences. Il y a des images qui valent par elles-mêmes de façon absolue et qui sont irremplaçables — l'Indien dans le musée de Calcutta aurait compris cela. Il l'aurait certainement compris*¹. » Le «*théologien-psychanalyste*», qui a écrit cette page, ne peut être jugé sur ses intentions et son projet, lorsqu'il se réclame de Kierkegaard et d'une certaine compassion pour l'homme qui souffre, n'est peut-être pas complètement illégitime ; mais il se heurte directement à la Tradition chrétienne et

1. Drewermann (E.), *De la naissance des dieux à la naissance du Christ*, Seuil, 1992.

au témoignage évangélique, lorsqu'il répudie l'histoire comme une notion rationaliste, empêchant de comprendre le message religieux dans la seule catégorie convenable, qui est celle, universelle, du mythe. Car le mythe peut être compris directement à Calcutta ou à Mexico. Mais il se trouve que le «*fils de Dieu*» est un universel-singulier, né de la Vierge Marie, au premier siècle, au sein du peuple juif et que, sauf à sombrer dans le docétisme et le marcionisme, on ne peut l'abstraire de ses déterminations concrètes.

Notre intention n'est pas ici d'aborder toutes les difficultés incluses dans cette problématique. Là où il n'était question, à la suite de Bultmann, que de démythologiser, il faudrait maintenant tout «*remythologiser*», ce qui constitue une erreur symétrique répondant probablement à des abus, mais aussi un égal éloignement de la spécificité chrétienne. Car, ainsi que le disait un jour Le P. Louis Bouyer, la seule démythologisation concevable est déjà réalisée par la parole de Dieu biblique, l'enseignement du Christ et la pratique de l'Église. Nous sommes bien au-delà du mythe, sans que la puissance signifiante ait été entamée. Bien au contraire, nous sommes désormais en présence de la signification réelle, au-delà de tous nos espoirs. Inutile donc de se réfugier dans une gnose, quelle qu'elle soit, alors que nous avons reçu la révélation que rien ne saurait surpasser, car elle est, selon saint Irénée, la véritable gnose. L'oeuvre du cardinal de Lubac intervient dans tout ce champ de réflexion avec une particulière pertinence, car elle n'a pas cessé de mettre en relation la révélation, l'Écriture, le christianisme et l'histoire. C'est même d'identification qu'il faudrait proprement parler entre christianisme et histoire, le premier ayant littéralement inventé la seconde et cette «*invention*» constituant une étape prodigieuse dans l'existence des hommes.

Le premier livre publié du P. de Lubac, *Catholicisme*, en 1938 — on ne peut en sous-estimer l'importance eu égard au recentrement qu'il impose à la réflexion chrétienne et à la plénitude de sens qu'il restitue à la réalité *catholique* —, introduit directement au sujet. L'originalité foncière, le «*fait unique dans l'histoire religieuse de l'humanité*», résident avec la naissance du christianisme dans l'affirmation pour l'homme d'une «*destinée transcendante*» et pour l'humanité d'une «*destinée commune*». «*Depuis la création première jusqu'à la consommation finale, à travers les résistances de la matière et les résistances plus graves de la liberté créée, en passant par une série d'étapes*

dont la principale est marquée par l'Incarnation, un même dessein divin s'accomplit. — D'où, en connexion étroite avec son caractère social, un autre caractère de notre dogme, également essentiel: son caractère historique. Si, en effet, le salut que Dieu nous offre est le salut du genre humain, puisque ce genre humain vit et se développe dans le temps, l'exposé de ce salut prendra naturellement la forme d'une histoire : ce sera l'histoire de la pénétration de l'humanité par le Christ. » La rupture par rapport à toutes les conceptions antérieures est radicale, parce que jusqu'alors le devenir des civilisations était « sans substance », en dispersion totale et stérile. Désormais, chaque instant a sa densité ontologique, sa fécondité, inhérentes au dynamisme et à la plénitude de l'histoire. Plus de circularité vaine ou de ressassement indéfini : « *Le cycle infernal explose. Les faits ne sont plus seulement des phénomènes, ils sont des événements et des actes. Quelque chose de neuf incessamment s'opère. Il y a une genèse, une croissance effective, une maturation de l'univers. Une création non seulement maintenue, mais continuée. Le monde, ayant un but, a donc un sens, c'est-à-dire une direction et une signification. La race humaine tout entière est l'enfant de Dieu, et d'un grand mouvement qui persiste à travers la variété déconcertante de ses gestes — ab Abel justo usque ad novissimum electum — soutenue par les deux mains de Dieu, le Verbe et l'Esprit, ces deux mains qui, malgré ses fautes, ne l'ont jamais complètement lâchée ; elle s'achemine vers son Père. La volonté divine, qui mène tout, la conduit infailliblement au port.* »

Du développement qui suit, retenons un point important pour comprendre l'articulation du temps et de l'éternité, de l'instant historique et de son retentissement à l'infini. En effet, si le christianisme proclame un détachement du siècle, c'est dans une acception originale qui ne recouvre pas la fuite du monde préconisée par les sages antiques. S'enfermer dans l'instant présent, c'est ne saisir que l'apparence alors que tout événement est un appel à dépasser toute installation dans le temps pour rebondir jusqu'à sa signification ultime : « *Mais pour s'élever jusqu'à l'Éternel, il faut nécessairement prendre appui sur le temps et besogner en lui. A cette loi essentielle le Verbe de Dieu s'est soumis : Il est venu nous délivrer du temps — mais par le temps... Loi d'incarnation, qui ne souffre aucune atténuation docétiste. A l'exemple du Christ, "loyalement et sans tricherie" ; chaque chrétien doit accepter sa condition d'être*

engagé dans le temps, condition qui le fait solidaire de toute l'histoire, en sorte que son rapport à l'éternel ne va pas sans rapport à un passé qu'il sait immense et à un avenir dont la durée lui échappe. »

Il va de soi que le christianisme ne se conçoit pas indépendamment de tout le passé du peuple d'Israël, et que cet avènement de l'histoire s'inscrit déjà dans l'Ancien Testament, comme l'avait bien compris Cournot qui figure, exception significative, dans le florilège de citations, patristiques pour l'essentiel, que l'auteur de *Catholicisme* a placé en annexe de son livre. Les autres religions de l'humanité, remarquait Cournot, ne se fondent point sur une histoire. « *Elles n'inscrivent dans leurs textes sacrés, quand elles en ont, que des cosmogonies et des mythes.* » Il en va tout autrement pour la religion d'Israël, où « *les livres d'une histoire nationale, que contrôlent les monuments des histoires étrangères et qui sert à les contrôler, entrent dans une proportion essentielle et considérable dans le système des livres canoniques* ». Ainsi, dans l'univers culturel judéo-chrétien, il est proprement impensable de détacher le sens religieux des événements parce que « *Dieu agit dans l'histoire, Dieu se révèle par l'histoire. Bien plus, Dieu s'insère dans l'histoire, lui conférant ainsi "une consécration religieuse" qui oblige de la prendre au sérieux.* » Le retour au mythe, au sens où le religieux s'inscrirait à l'encontre de la singularité des faits historiques, ne peut que conduire à une régression païenne et il est absurde à ce propos d'invoquer une rationalisation calquée sur la philosophie grecque. Il s'agit bien d'une spécificité juive et chrétienne.

On objectera peut-être à cela que l'interprétation symbolisante de la Bible s'est déployée depuis l'école d'Alexandrie jusque dans les siècles médiévaux et que le retour actuel à une exégèse antirationaliste peut se réclamer des précédents les plus prestigieux¹. Mais l'objection ne tient pas, ainsi que l'établit encore l'œuvre du P. de Lubac, notamment son livre si important Origène et ses travaux sur l'exégèse médiévale. Sans doute y a-t-il lieu de faire la part de l'ignorance due aux

1. « *Constatons seulement au passage que ce ne fut jamais son interprétation "symbolisante" de la Bible qui valut au grand Origène de manquer tout à la fois le nimbe de la sainteté et le titre de docteur de l'Église (...). Il faudrait se demander si Drewermann ne se situe pas dans cette tradition vénérable en revalorisant à fond le langage symbolique.* » Jean-Pierre BAGOT, dans la préface à *La Peur et la faute* d'Eugen DREWERMANN, Seuil, 1992.

faiblesses ou à l'absence des méthodes critiques. En contrepartie, Origène et tous les maîtres de l'interprétation allégorique n'étaient pas piégés par l'historicisme contemporain. Ils n'en méconnaissaient pas pour autant l'histoire qui constitue le sol même de leur réflexion. Origène se montre sensible à l'idée d'un développement, d'une maturation nécessaire : « *Nouveauté chrétienne, miraculeuse transformation du Testament ancien dans le nouveau, mue prodigieuse et instantanée de l'Israël charnel en Israël spirituel: voilà ce dont Origène, autant et plus que tout autre, témoigne avoir un sens aigu. La puissance créatrice de cet événement sans pareil que constitue la venue du Christ, sa vie, sa mort, sa résurrection : voilà ce qui est pour ainsi dire toujours présent à l'esprit dans ses travaux sur l'Écriture'...* » C'est donc l'événement qui est porteur du sens. En l'espèce, c'est le Christ lui-même qui crée la signification. Nous ne sommes donc pas enfermés dans une allégorie qui se perpétuerait elle-même par approfondissement. C'est la croix et la résurrection qui déterminent toute la pensée spirituelle. Et si sens spirituel il y a, c'est qu'il jaillit du côté transpercé par la lance. « *Ce n'est donc pas une explication d'ordre intellectuel qui "ouvre" l'Ancien Testament. C'est un accomplissement effectif, et cet accomplissement a pour résultat de l'assimiler au Nouveau.* »

Le titre du livre est évidemment essentiel : *Histoire et Esprit*, cela renvoie au centre de la question posée. Le P. de Lubac définit l'effort d'Origène comme une tentative pour « *saisir l'esprit dans l'histoire* », inconcevable à une intelligence hellénique, en dépit de sa participation à une même neutralité allégorisante. Dieu se révèle non pas d'une manière intemporelle, au travers d'idées générales, mais au cours d'une histoire concrète où il poursuit son oeuvre. Et paradoxalement, selon la remarque du P. Montdésert, « *c'est le symbolisme qui relie étroitement, dans la pensée chrétienne, le dogme et l'histoire* ». Nous sommes aux antipodes de l'exégèse de Philon d'Alexandrie qui se rapproche du point de vue grec selon lequel l'histoire était vide de sens. Mais il est vrai que ces choses sont peut-être difficilement assimilables aujourd'hui dans la culture, et selon une acception qui n'est pas celle de cette théologie de l'histoire. Rationalisée, sécularisée par les grands systèmes philosophiques

1. *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Aubier, 1950.

modernes, elle peut être odieuse à beaucoup qui la ressentent comme une violence occidentale exercée contre la pensée symbolique et les vieilles cultures. Telle n'est pas l'histoire d'Origène et du P. de Lubac, histoire dont il faudrait retrouver le sens qui est celui du salut dans le temps. Le P. von Balthasar aussi a écrit deux livres importants sur le sujet, qu'il faudrait peut-être relire en ce temps où il importe de bien distinguer entre les philosophies de l'histoire et la théologie qui, les ayant fait naître, a perdu sur elles toute son autorité.

Pourtant, nous n'en avons pas fini encore avec la grande méditation sur l'histoire et le christianisme entreprise par l'auteur de *Catholicisme*, parce qu'il manquerait une pièce essentielle du dossier si nous n'évoquions pas les deux volumes de *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Ce long parcours de huit siècles étudie en détail les péripéties par lesquelles l'histoire telle que l'entend le christianisme s'est métamorphosée jusqu'à constituer « *un des principaux relais sur la voie de la sécularisation, c'est-à-dire à la dénaturation de la foi, de la pensée et de l'action chrétienne* ». Ayant dérobé à la Tradition qui l'a élaborée la conception d'un temps dynamique, les prophètes et les mystagogues d'un troisième âge prétendent dépasser ce dont ils sont les héritiers, pour inaugurer une histoire au-delà de l'histoire et en finir ainsi avec la tutelle de l'Église. Le moment où le P. de Lubac a travaillé à cette immense fresque n'est nullement indifférent à l'enjeu de fond. En effet, la passion de transformation révolutionnaire du monde travaille alors le corps de l'Église dans ses membres les plus généreux, persuadés de servir la cause des plus pauvres. La tentation peut être grande de se rallier aux thèmes d'un Ernst Bloch, l'auteur du célèbre *Principe espérance*, dont la force persuasive tient au rapport qu'il établit entre le projet du christianisme primitif et le marxisme créateur de l'outil vraiment efficace pour la libération du prolétariat. L'utopie communiste reste, en effet, en corrélation très étroite « *avec tout ce qu'il y avait d'authentique dans l'ancienne utopie, avec la part de rêve qui enflamme de façon durable* ».

Sans doute, depuis lors, cette utopie s'est-elle effondrée. Mais on aurait tort de croire que le livre a perdu de son actualité. Proche de la philosophie politique, il n'en reste pas moins

1. P. Lethielleux éditeur, 1978-1980.

fondamentalement d'intention théologique, parce que son objet est moins d'étudier les métamorphoses de l'utopie que de montrer quelle tentation permanente consiste en l'idée de substituer à l'Église instituée par le Christ et fondée sur la succession apostolique, une nouvelle Église de l'Esprit, alors qu'il est impensable de séparer le Fils de l'Esprit. Précisément, cette tentation peut survivre à l'échec politique en s'investissant dans une entreprise qui se veut spirituelle et ne fait que s'insérer dans l'interminable postérité gnostique. Il s'agit toujours de dépasser l'Église du Christ par « *un éclatement de ses structures présentes, mentales aussi bien qu'institutionnelles* ». Cela peut aussi bien s'inscrire dans une logique de démythologisation que de remythologisation, avec dans ce second cas une nouvelle allégorisation qui renouera avec les mythes de toutes les religions de l'univers. Éventuellement, on évoquera encore le précédent d'Origène, ce grand exclu qui se voulut « *docteur de la douceur et de la liberté* ».

Quoi qu'il en soit, ces incursions dans une oeuvre auront peut-être au moins suggéré à quel point le cardinal de Lubac n'a cessé de réfléchir à ce qu'il faut bien appeler le *mystère* de l'histoire, en termes plus théologiques que philosophiques, dans la mesure où la réalité même s'origine dans le dessein de Dieu sur l'humanité qui lui a conféré son contenu, sa substance de grains de plénitude inséparables de la totalité. N'est-il pas remarquable que la dernière grande oeuvre de l'écrivain se situe précisément à l'intersection des trois modes de présence de l'histoire que nous avons reconnus dans sa pensée ?

Nous y retrouvons, en effet, d'abord l'historien au sens presque technique du mot, celui qui n'a cessé de poursuivre ses investigations dans le corpus intellectuel des vingt siècles de christianisme, celui auquel nous sommes redevables, par exemple, de ce beau *Pic de la Mirandole*¹ d'une érudition toujours étonnante, et qui rend justice, comme dans le cas d'Origène, à un méconnu, fils fidèle de l'Église, injustement persécuté par la mémoire commune. Nous y retrouvons aussi l'insertion singulière du religieux, d'une indomptable fidélité, qui prend partie avec courage et sait s'opposer aux courants contraires qui risquent de pervertir la foi et l'espérance. Sur ce point précis, on pourrait rappeler également tout ce qu'il a

1. Aubier-Montaigne, 1974.

écrit sur son ami Pierre Teilhard de Chardin en le défendant autant d'attaques qu'il estimait injustes que d'un « *certain teilhardisme* » qui le confisquait au service d'une mondanisation de la parousie. Enfin, la théologie de l'histoire commande le tout, elle explique à la fois une vocation intellectuelle particulière d'historien de la théologie et une insertion dans son temps d'une orthodoxie à la fois ouverte et inflexible. Et cette théologie n'est pas un canton, si vaste soit-il, des sciences religieuses ; elle est directement méditée au coeur de la foi de l'Église et de la mystique. Car il ne s'agit pas d'une dialectique, si savante et si subtile soit-elle, qui ne saurait éclairer l'intériorité véritable. Il s'agit d'un accès direct au « *mystère pressenti* ». « *Combien la chose est plus frappante encore dans la dialectique concrète de l'histoire ! Le monothéisme religieux, celui-là même que nous devons à Israël et au Christ — ou, dans une faible mesure, les analogues qu'on observe ailleurs — s'allume au Foyer divin*¹. »

Né en 1942. Marié. Trois enfants. Ancien journaliste de l'information religieuse et de l'éducation au *Quotidien de Paris*. Journaliste à la *France catholique*. Principaux ouvrages : *Avec Bernanos*, Albin Michel. *La Bataille de l'École*, Denoël, 1985. *Église catholique. Crise et renouveau, 1962-1986*, Denoël, 1986.

1. *Sur les chemins de Dieu*, Cerf, 1956.

Jacques PRÉVOTAT

Les évêques sous l'Occupation : un démenti du cardinal de Lubac

Brèves remarques sur un document attribué au P. de Lubac

LE DOCUMENT que la *Revue des deux mondes* a publié dans sa livraison de février 1992, intitulé « La Question des évêques sous l'Occupation », et attribué à « Henri de Lubac s.j. » appelle de ma part quelques remarques. Historien de métier, universitaire, j'avais été amené à solliciter un entretien auprès du P. de Lubac à propos de mes recherches, lorsque celui-ci était encore à Lyon, en 1972. Depuis, surtout après son établissement à Paris, les occasions de lui rendre visite étaient devenues plus fréquentes. Bien d'autres que moi ont bénéficié de ce privilège et pourraient témoigner, avec beaucoup plus de raisons, et de compétence, à propos de la pensée, de la psychologie, et de l'état d'esprit de ce grand théologien. Si j'interviens à ce sujet, c'est pour une raison unique : il se trouve que j'étais le seul qui, ayant eu connaissance de ce document, il y a plus de trois ans, avais pu le lui faire lire, et avais recueilli sa réaction immédiate. Voici, de façon détaillée, comment les choses se sont passées historiquement.

Après un séjour d'une semaine aux archives Jacques Maritain de Kolbsheim en mai 1987, le responsable du centre, M. René Mougel, qui m'avait accueilli dans les meilleures conditions de confort et de travail, m'adressa, le 10 juin 1987, une lettre à laquelle était jointe, en annexe, la photocopie de la première page dactylographiée d'un document, accompagné d'un post-scriptum de M. Mougel ainsi rédigé : « *J'avais bien supposé (...) que vous connaissiez bien le P. de Lubac. Il se trouve que j'ai ici une note non signée, de 17 pages, sur la « question des évêques», et qu'une mention portée au crayon*

sur la première page attribue au P. de Lubac. » M. Mougel me demandait de m'informer auprès du P. de Lubac, ajoutant : « *Je joins à cette lettre la copie de cette première page.* » Le document portait, en haut et à gauche, la mention « *Strictement confidentiel* », souligné par un double trait composé de tirets accolés. La photocopie laissait l'impression d'un original aux lettres grasses, comme s'il s'agissait d'un papier pelure, utilisé avec du papier carbone, et donc du double d'un document, non de l'original. Le format de l'original, 21,8 x 31,9 cm, n'est pas celui qui était le plus couramment utilisé à l'époque. Convaincu que le texte était trop court (il comportait vingt-sept lignes, et non vingt-huit, en raison du caractère incomplet de la photocopie) pour permettre de porter une appréciation définitive, je le montrai cependant au cardinal de Lubac, qui le regarda rapidement, et me dit qu'il ne pouvait guère se prononcer, qu'il n'en conservait pas le souvenir, mais que l'état d'esprit qui se dégageait de cette page ne lui paraissait pas en contradiction avec ce qu'il pensait à l'époque, ajoutant que l'extrait donné était trop court. J'écrivis donc à M. Mougel la lettre suivante, le 28 juin 1987 : « *Je n'ai vu le P. de Lubac que la semaine dernière. Il ne peut ni infirmer ni confirmer qu'il soit l'auteur de ce texte. Il ne s'en souvient plus. L'extrait présenté est trop court. L'esprit qui se dégage du fragment donné n'est nullement en contradiction avec l'esprit qui était le sien à l'époque. C'est tout ce que je peux vous dire et tout ce qu'il m'a dit.* »

Observons que la première page dactylographiée reproduit les trente premières lignes du texte de la *Revue des deux mondes* (pp. 68-69) et conserve un ton suffisamment modéré pour ne pas prêter à controverse.

Plus d'un an après, le 18 novembre 1988, je recevais de M. Mougel le texte intégral du document, accompagné de la précision suivante : « *J'ai trouvé une note de Jacques Maritain, datant du 15 décembre 1944, où il rapporte que le P. Chaillet, rencontré à Paris, lui a promis "un mémoire confidentiel écrit par le P. de Lubac et lui" :* » Ce document de dix-sept pages confirmait qu'il s'agissait d'une copie sur un double au carbone et non de l'original. Renseignements pris à Kolbsheim, l'original comporte plusieurs feuilles plus claires que d'autres, comme si des pelures de deuxième frappe avaient été mêlées à des pelures de première frappe. Le document ne paraît donc pas homogène. Il comporte aux pages 4 et 14 deux retouches

manuscrites où l'on ne reconnaît ni l'écriture du P. de Lubac, ni celle de Maritain. Enfin, à la page 15, ligne 7, il est question des « directives reçues de la hiérarchie » et non des « directives reçues à la hiérarchie » (*Revue des deux mondes*, p. 80, deuxième alinéa, huitième ligne 1).

J'allai porter le document au cardinal de Lubac. Celui-ci, au bout de quelques jours, me le retourna annoté de sa main, au crayon, avec une série de points d'interrogation ou d'exclamation et quelques soulignements, soit dans le texte même, soit dans la marge. J'ai relevé dans les marges du document vingt-quatre points d'interrogation et neuf points d'exclamation. Trois annotations manuscrites figuraient également, dont deux seulement sont lisibles. La première, à la page 11 du texte dactylographié (p. 77 de la *Revue des deux mondes*) : « Qui ? » après le passage relatif à l'encyclique *Mit brennender Sorge*, devant les mots « un évêque ». (« Un évêque déclara qu'après avoir relu cette encyclique, il avait acquis la conviction qu'il ne s'agissait là que d'une question de politique religieuse... ») La seconde, plus difficile à interpréter, se trouve en page 12 du texte dactylographié (et p. 78 de la revue), et porte la mention (« ad. faussée » devant la phrase. (« On avait même vu en différents endroits certains "internés administratifs" réclamant d'être jugés et destinés parfois à être acquittés, écartés des sacrements comme pécheurs publics, attendu que leur internement montrait bien qu'ils étaient en révolte contre le gouvernement !, etc. ») Une troisième mention, portée p. 16 (p. 81 de la revue), en face de l'anecdote relative à la réponse de l'évêque au pasteur, au sujet de la communion autour du Maréchal, porte un mot difficile à lire, qui pourrait être « Grottesque ».

Le document dactylographié m'était retourné, accompagné d'une carte de visite du cardinal de Lubac, dictée à son secrétaire, et datée du 23 décembre 1988. En voici le texte intégral :

Le cardinal Henri de Lubac vous remercie de votre lettre de vœux. Se réjouit de la visite que vous lui promettez. Par contre le cardinal souffre de voir votre flair d'historien complètement égaré à propos de ce pamphlet de 1944. Le cardinal n'a rien, ni dans le style ni encore moins dans le fond de ce libelle, de commun avec les textes qu'il écrivait auparavant dans le Témoignage chrétien clandestin. Il ne veut avoir aucun contact

1. Je remercie M. Poulat qui m'a communiqué cette observation.

avec ce M. René Mougel qui vous a si facilement abusé. J'espère que vous le détromperez rapidement. Il n'est pas loin de voir dans cette affaire un complot pour le compromettre.

Autrement le cardinal va bien et travaille continuellement malgré son infirmité.

Il vous adresse ses vœux de Noël et de bonne année ainsi qu'à votre femme et aux enfants.

Pour le cardinal,
MARCEL AUDRAS, S.J.

Surpris par le ton et l'énergie de cette réaction, je n'ai pas envoyé à M. Mougel le démenti qui m'était demandé, préférant réfléchir et attendre. En revanche, lorsque M. Mougel me demanda par une lettre datée du 15 mars 1989: « Avez-vous pu interroger le cardinal de Lubac au sujet du mémoire confidentiel dont je vous ai confié le texte ? », je répondis, par une lettre datée du 20 mars 1989, en faisant connaître clairement le démenti du cardinal. Bien que je n'aie pas conservé copie de cette réponse, j'avais pris la précaution d'en transcrire la date sur la lettre de mon correspondant et le contenu en est resté très présent à ma mémoire.

Sans doute est-il prématuré de se prononcer sur le fond de ce texte et sur son (ou ses) rédacteurs. Trop d'inconnues demeurent encore. Constatons par exemple que la mention « Lubac », sur la droite, en haut de la première feuille, ne saurait constituer une preuve assurée de paternité. Elle peut indiquer une provenance, il est vrai, mais elle peut aussi indiquer une destination, voire un simple transit. De plus, aucun document annexe, soit lettre personnelle, soit carte de visite, ne permet d'en authentifier l'origine.

C'est un fait aussi que nous ignorons la date exacte de ce document, que nous ne savons pas s'il est déjà rédigé à la date du 15 décembre 1944, ou s'il doit l'être dans les jours qui viennent ; nous ne savons pas davantage qui est le véritable destinataire, nous ne disposons pas d'indices suffisants pour en déterminer le rédacteur. En tout état de cause, le carnet de Maritain lui-même invitait à la prudence puisqu'il parlait de deux auteurs, le P. de Lubac et le P. Chaillet. Enfin, aucune preuve formelle n'autorise à affirmer, malgré la vraisemblance, que ce texte soit bien le document confidentiel mentionné dans le carnet de J. Maritain. Il paraît donc bien difficile d'attribuer sans examen approfondi ce texte au seul P. de Lubac.

Sans aller plus avant ni entrer dans le fond du débat, je me bornerai à deux observations. La première consiste à reconnaître qu'on retrouve dans ce texte des tournures de phrase et des réflexions qui traduisent assez bien la pensée du P. de Lubac. Il est clair qu'il avait déploré, tout au long de la guerre, le manque de formation théologique et doctrinale qui poussait nombre d'évêques à ne pas distinguer avec une suffisante rigueur *légalité* et *légitimité* du pouvoir. Il s'agit là d'un thème qui lui était cher, et sur lequel il est souvent revenu. En revanche, il est difficile d'imaginer qu'un homme aussi soucieux de rigueur, aussi maître de sa langue, répondant de surcroît à « *une haute invitation* » ait pu se laisser aller à ce style relâché et ait à ce point substitué l'anecdote au raisonnement ¹. Un élément de comparaison nous permettra d'y voir plus clair. Il s'agit du texte rédigé par le P. de Lubac dans le dernier *Cahier du Témoignage chrétien* clandestin au printemps 1944, peu de temps avant le débarquement, intitulé « Nouveaux Machiavels ». Ce texte n'a jamais été publié : les circonstances ont empêché sa parution avant la Libération, il n'a été imprimé qu'à l'automne 1944, et n'a circulé qu'en un très petit nombre d'exemplaires, à partir du printemps 1945 ². Le contraste est éclatant avec le document de Kolbsheim. D'une implacable rigueur théologique, et d'une vigoureuse densité de pensée, très typique de la manière du théologien, « Nouveaux Machiavels » condamne avec une extraordinaire fermeté l'antisémitisme, mais s'achève sur une note irénique, précisément à propos du jugement sur le comportement de l'épiscopat. Le ton en est proche des cinq dernières lignes de l'article publié par la *Revue des deux mondes*, où l'on retrouve, semble-t-il, l'inspiration directe du P. de Lubac.

Une dernière précision me parvient de Kolbsheim, au moment de clore ce récit. A la date du 1^{er} juin 1945, Jacques Maritain a noté sur son carnet : « Visite à Mgr Montini. Je lui remets le mémoire secret du P. de Lubac sur les évêques fran-

1. Je dois, entre autres judicieuses remarques, cette constatation au P. Michel Sales, qui connaît d'autant mieux ce dossier, qu'il a vivement encouragé le cardinal de Lubac à publier son livre *Résistance chrétienne à l'antisémitisme. Souvenirs 1940-1944*, Paris, Fayard, 1988.

2. Je remercie Renée Bédarida qui m'a donné ces indications et qui est l'auteur de *Les Armes de l'Esprit. Témoignage chrétien (1941-1944)*, Paris, Éditions Ouvrières, 1977, cf. p. 202, n. 3.

çais. » Un double du document figure également dans les papiers de Maritain relatifs à son ambassade auprès du Saint-Siège, dans une chemise, datée de 1945, sur la couverture de laquelle on peut lire « *Correspondance avec le département (personnelle)* ». Voilà qui laisse ouverte la question d'une possible transmission de l'ambassadeur de France près le Saint-Siège au Quai d'Orsay, ou au contraire, d'une volonté du Quai d'Orsay de faire connaître à l'ambassadeur un document jugé important.

On pourrait multiplier les hypothèses dans l'état actuel de l'information : le document visait-il à répondre à la demande formulée par une haute autorité ecclésiastique ? Dans ce cas, il serait plausible de découvrir l'original dans les archives vaticanes. L'ambassadeur de France l'aura-t-il plutôt communiqué à titre amical à Mgr Montini en vue de l'informer de ce que pouvait penser un courant de l'opinion française ? Dans ce cas, il ne pourrait s'agir d'un document officiel et peut-être le trouverait-on dans les archives personnelles de Mgr Montini ¹. Quoi qu'il en soit, le problème de sa provenance demeurerait entier, comme celui, répétons-le, de sa date exacte. Reste le fait que Maritain semble l'attribuer sans une apparence de doute au P. de Lubac. Il avait certainement ses raisons propres de le penser. Peut-être aura-t-il, comme le suggère Étienne Borne (*La Croix* du vendredi 6 mars 1992), placé sous le nom d'un des plus illustres représentants de la résistance spirituelle lyonnaise, un document collectif rédigé à Lyon.

Il serait également nécessaire de savoir par quelle voie ce texte lui est parvenu. Pourquoi toute mention du P. Chaillet a-t-elle disparu ? Comment, si le P. de Lubac a transmis ce texte, l'a-t-il fait parvenir ? Avec un mot d'explication ou sans aucun signe propre à le repérer ? Quels indices ont permis d'éclairer et ont servi à forger la conviction de l'ambassadeur de France ? Bref, bien des incertitudes demeurent à propos d'un document dont l'origine est loin d'être claire et dont le caractère d'ensemble paraît bien composite.

Encore une fois, il paraît invraisemblable d'attribuer la rédaction de ce texte au seul P. de Lubac. Mais il convient ici

1. La question relevait plutôt de Mgr Tardini, secrétaire pour les Affaires ecclésiastiques extraordinaires, comme le relève Émile Poulat, « Pardon de Dieu et mémoire des hommes », *Revue des deux mondes*, avril 1992, p. 28.

surtout de souligner la réaction du principal intéressé, qui, mis en présence de ce document, en a — c'est un fait historique — formellement rejeté la paternité.

Une dernière observation s'impose. Le démenti donné par le cardinal de Lubac en décembre 1988 date d'environ vingt-six mois après l'hémiplégie qui l'avait atteint en octobre 1986. Une question vient à l'esprit : son état de santé lui permettait-il de se prononcer en toute connaissance de cause ? Disposait-il de la plénitude de ses moyens intellectuels ? Tous ceux qui l'ont connu et approché pendant cette période ont été témoins de ses difficultés considérables d'élocution, mais tous peuvent témoigner du maintien de sa présence d'esprit, de sa parfaite compréhension de ce que chacun lui disait, de son aptitude à répondre avec une parole, certes embrouillée, mais que le recours au dictionnaire qu'il conservait près de lui et dans lequel il pointait le mot que l'interlocuteur ne saisissait pas, parvenait à rendre tout à fait intelligible. Le dialogue était donc devenu plus long et plus difficile, mais il demeurait possible et, j'ajoute, enrichissant. Le médecin consulté sur son cas est, à cet égard, très explicite. Le P. de Lubac n'avait pas de lésion du centre de la parole, mais avait été victime d'une atteinte des centres moteurs. Il n'avait, à proprement parler, aucun trouble du langage ; il avait un trouble de l'articulation que les médecins appellent « anarthrie », et ses facultés intellectuelles étaient demeurées, de ce fait, intactes. On peut donc accorder toute confiance aux démarches intellectuelles et aux propos qui ont été les siens après l'accident dont il a été victime en octobre 1986.

Jacques Prévotat, né en 1939. Marié, trois enfants. Maître de conférences en histoire contemporaine à l'université de Paris-XII, Val-de-Marne. Thèse de doctorat d'État en cours : *Les Catholiques français et l'Action Française (1899-1939)*.

Michel SALES

L'oeuvre du cardinal de Lubac

Éléments de bibliographie

I. Œuvres de Henri de Lubac

1. Œuvres de jeunesse inédites ou éditées dans des publications internes de la Compagnie de Jésus 1

Russo (Antonio), *Henri de Lubac : Teologia e dogma nella storia*, Edizioni Studium, Roma, 1990, p. 413. Voir aussi *passim* quelques extraits de ces oeuvres analysées.

2. Bibliographie de l'ensemble des publications de H. de Lubac

NEUFELD (Karl H.) et SALES (Michel), *Bibliographie Henri de Lubac, s. j. (1925-1974)*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1974, 88 pages.

NEUFELD (Karl H.) et SALES (Michel), « Bibliographie de Henri de Lubac (corrections et compléments) 1942-1989 » in LUBAC (H. de), *Théologie dans l'histoire, II: Questions disputées et résistance au nazisme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1990, pp. 408-416.

1. Le cardinal de Lubac a formellement démenti être l'auteur du texte abusivement publié sous son nom par la *Revue des deux mondes* de février 1992, pp. 67-82 sous le titre « La Question des évêques sous l'Occupation » (voir sa lettre à Jacques Prévotat dans ce numéro de *Communio*, p. 127).

Addenda :

« Le Sens de la Messe », dans *Intercollèges* (Centre d'études pédagogiques, Paris), février 1946, pp. 2-3.

« Homélie de H. de Lubac à l'occasion de son jubilé, le 4 mars 1964 », in *Courrier de la Province (jésuite) Méditerranée*, n° 35, avril 1964, pp. 2-3.

« Pourquoi "Église catholique" et non "Église universelle" » (lettre adressée aux évêques de France au mois d'octobre 1970 par les PP. Louis Bouyer, Yves Congar, H. de Lubac, André Feuillet et Marie-Joseph Le Guillou), in SALES (Michel), *Le Corps de l'Église. Études sur l'Église une, sainte, catholique et apostolique*, Communio-Fayard, Paris, 1989, p. 221.

« Précisions d'ecclésiologie : l'Église universelle dans les Églises particulières. Églises particulières de préférence à églises locales. "Collégial" ne veut pas dire "collectif". Le ministère ordonné ne procède pas de la communauté », *ibidem*, pp. 223-228.

« Sur la collégialité épiscopale et la primauté du successeur de Pierre » (texte inédit de l'intervention du cardinal de Lubac à la réunion plénière du Sacré Collège, précédant l'ouverture du synode romain, novembre 1985), *ibidem*, pp. 229-230.

Christian Resistance to Anti-Semitism. Memories from 1940-1944, Ignatius Press, San Francisco, 1980, 261 pages.

Un dialogo fecondo. Lettere di Étienne Gilson a Henri de Lubac, Marietti, Genova, 1990, 155 pages.

El Misterio de lo Sobrenatural, Ediciones Encuentro, Madrid, 1991, 546 pages (traduction des deux volumes de 1965).

Surnaturel. Études historiques, 2^e édition préparée et présentée par Michel Sales, avec la traduction intégrale des textes latins et grecs cités dans l'ouvrage, Desclée de Brouwer, Paris, 1991, 634 pages.

« La Foi chrétienne. Petite introduction au Symbole des Apôtres » in *Communio*, septembre-décembre 1991, pp. 162-171.

Ultimes Paradoxes, Culture et vérité, Namur-Paris, 1992.

3. Participation aux publications du Témoignage chrétien clandestin

On trouvera les renseignements sur la participation de H. de Lubac aux publications du *Témoignage chrétien* clandestin dans LUBAC (H. de) : *Résistance chrétienne à l'antisémitisme. Souvenirs 1940-1944*, Fayard, Paris, 1988, et dans *Mémoire*

sur l'occasion de mes écrits, Namur-Paris, 1989, pp. 50-59 et les appendices correspondants.

Les textes mêmes des *Cahiers clandestins* et *Courriers du Témoignage chrétien* sont accessibles dans BÉDARIDA (Renée) et NÉMOZ (Adrien) : *Cahiers et Courriers clandestins du Témoignage chrétien 1941-1944*. Réédition intégrale en facsimilé, 2 volumes, Paris, 1980 (tirage limité à 2 000 exemplaires. Diffusion R. Mély-Bédarida, 13, rue Jacob, 75006 Paris).

On trouvera d'autres documents de H. de Lubac rédigés pendant cette période dans *Théologie dans l'histoire. II: Questions disputées et résistance au nazisme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1990.

Le dernier numéro de la série des *Cahiers du Témoignage chrétien*, 30-31, daté de novembre 1944, n'a pas été réédité. Intitulé *Les Nouveaux Machiavels — Le Pape, la guerre et la paix*, il comportait quarante pages. Les pages 3 à 14 ont été rédigées par le P. de Lubac [cf. BÉDARIDA (Renée) : *Les Armes de l'Esprit. Témoignage chrétien 1941-1944*, Editions Ouvrières, Paris, 1977, note 3, page 202]. La page 2 a été composée dans des caractères d'imprimerie différents de ceux de tout le reste du numéro et contient un court avertissement non signé. A la date de l'impression de ce numéro et, plus encore, de sa diffusion aucun obstacle extérieur, ni civil ni ecclésiastique¹, n'empêchaient les fondateurs du *Témoignage chrétien* clandestin de publier, de signer et de diffuser ce qu'ils voulaient. Le décalage entre la date d'impression du numéro et la date donnée par R. Bédarida pour sa diffusion est, pour cette période, considérable (cinq mois). Sur ces faits, ni le P. Chaillet ni le P. de Lubac n'ont voulu publier d'informations.

II. Éléments d'une vie

Bien que le cardinal de Lubac ait toujours répugné à mettre sa personne en avant, sa place dans l'histoire de l'Église l'a mis en relation avec nombre d'hommes ou d'institutions qui sont aujourd'hui passés dans le domaine public.

1. Dans la *Semaine catholique de Toulouse* du 1^{er} octobre 1944 (p. 322), l'archevêque de Toulouse, Mgr Saliège, avait publié ces « menus propos » sans ambiguïtés : « L'auteur de ces menus propos veut rendre hommage :

Beaucoup de ses écrits en sont l'écho plus ou moins direct. Le guide le plus sûr et le plus précis pour se repérer dans l'itinéraire de sa vie et de sa pensée est, au premier chef, le *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (1^{ère} éd., Namur-Paris, 1989, 2^e éd. complétée, septembre 1992), ainsi que cinq recueils de souvenirs : *Auguste Valensin, textes et documents inédits* (Aubier, Paris, 1961); *Images de l'abbé Monchanin* (Aubier, Paris, 1967) ; *Teilhard posthume, réflexions et souvenirs* (Fayard, Paris, 1977) ; *Trois jésuites nous parlent : Yves de Montcheuil, Charles Nicolet, Jean Zupan* (Lethielleux, Paris, 1980) ; *Résistance chrétienne à l'antisémitisme. Souvenirs 1940-1944* (Fayard, Paris, 1988). On trouvera également beaucoup de renseignements dans l'annotation abondante et remarquable des correspondances éditées par H. de Lubac, en particulier, dans les trois ouvrages suivants : *Lettres intimes de Pierre Teilhard de Chardin à ses amis Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac et André Ravier* (2^e édition complétée, Aubier, Paris, 1974) ; *Gabriel Marcel-Gaston Fessard. Correspondance 1934-1971*, présentée et annotée par

« 1° Aux *Cahiers du Témoignage chrétien*, à la valeur de leurs positions doctrinales, à l'exactitude des faits rapportés, au bon combat spirituel qu'ils ont mené contre le nazisme ;

« 2° Au vaillant religieux, toujours poursuivi par la Gestapo, et toujours lui échappant, au vaillant religieux qui a été l'âme des *Cahiers et* qui, fort de doctrines et d'expériences, malgré vents et tempêtes, a vigoureusement travaillé pour l'Église et pour la France ;

« 3° Aux théologiens, tant séculiers que réguliers, dont tout le monde connaissait les noms, qui ont donné des consultations très motivées répandues dans toute la France, non par eux, mais par ceux qui en avaient bénéficié et qui les avaient sollicitées, solutions lumineuses et opportunes de cas de conscience qui ne pouvaient pas ne pas être posés.

« Ces théologiens ont libéré beaucoup d'âmes en les mettant dans la complète vérité, beaucoup d'âmes qui ne pouvaient pas accepter qu'à des problèmes nouveaux on apportât des solutions antiques qui n'étaient *pas faites* pour eux.

« Ces théologiens du scolasticat de Fourvières et de la grande majorité des facultés de théologie sont l'honneur de la pensée chrétienne en France. »

Sur les relations du P. de Lubac avec son supérieur religieux et avec le cardinal Gerlier dans les semaines qui suivirent la libération de Lyon (3 septembre 1944), cf. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, pp. 236-237.

Signé des seules initiales « H. L. », l'article auquel le P. de Lubac semble faire allusion a été publié dans *Témoignage chrétien* du 22 décembre 1944 sous le titre « Vers l'avenir pour sortir des vaines disputes » (ce renseignement nous a été communiqué par R. Bédarida).

H. de Lubac, Marie Rougier et Michel Sales (Beauchesne, Paris, 1985) ; *Lettres de M. Etienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci* (Cerf, Paris, 1986) ¹.

III. Études sur le cardinal de Lubac

NEUFELD (Karl H.) et SALES (Michel) : « Ouvrages et études sur l'oeuvre et la personne du P. de Lubac », dans LUBAC (H. de) : *Théologie dans l'histoire. II: Questions disputées et résistance au nazisme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1990, pp. 417-420.

On ne peut se dispenser de lire la courte et dense étude de Hans von Balthasar « L'Œuvre organique d'une vie », dans VON BALTHASAR (Hans Urs) et CHANTRAINE (Georges) : *Le Cardinal Henri de Lubac. L'homme et son oeuvre*. Lethielleux-Le Sycomore, Paris, 1983, pp. 45-139.

17 juin 1992.

1. Certaines notes des correspondances de Maurice Blondel fournissent également des renseignements importants (v.g. la lettre à A. Valensin du 27 juillet 1923 et la lettre à X. communiquée à J. Wehrle du 20 juin 1928).

Nombre d'écrits du cardinal de Lubac font allusion à certains de ses confrères de la Compagnie de Jésus. Sur plusieurs d'entre eux, on trouvera d'utiles renseignements dans MAYEUR (Jean-Marie) et HILAIRE (Yves-Marie) : *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine. I - Les jésuites*, sous la direction de Paul Duclos, Beauchesne, Paris, 1985, 271 pages.