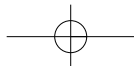
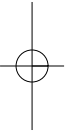


# **HENRI DE LUBAC : L'ÉGLISE DANS L'HISTOIRE**

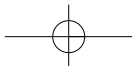
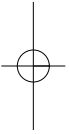


REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE  
**COMMUNIO**

**HENRI DE LUBAC :  
L'ÉGLISE DANS L'HISTOIRE**

*« Mystère de l'Église, plus profond encore s'il est possible, plus "difficile à croire" que le Mystère du Christ, comme celui-ci déjà était plus difficile à croire que le Mystère de Dieu. »*

*Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme,  
pp. 48-49.*



## Sommaire

### ÉDITORIAL

---

Éric de MOULINS-BEAUFORT

**7**

### THÈME

---

Georges CHANTRAINE : ***Catholicisme. De quelques idées***

**13**

Si Henri de Lubac a pu écrire de ce livre qu'il était fait de pièces et de morceaux, filer les idées majeures en montre la forte cohérence. Entre la nature et le surnaturel, le principe et la fin, il déploie le dessein divin par qui le plus intime de l'homme est uni au plus intime de Dieu. L'histoire humaine apparaît pour ce qu'elle est : l'intégration de tous les élus dans le corps du Christ.

Étienne GUIBERT : « **L'espérance de la gloire** ».

#### **Une lecture du chapitre IV de *Catholicisme***

**29**

Le chapitre de *Catholicisme* consacré à la vie éternelle, en s'intéressant à une querelle dogmatique du XIV<sup>e</sup> siècle, met en lumière la méthode théologique du P. de Lubac : ne rien perdre du bénéfice caché des différentes idées chrétiennes sans rien abandonner des mises au point intervenues. Mystère du Christ et mystère de l'Église se trouvent ainsi davantage unis dans la considération de la fin à laquelle nous sommes appelés.

Alexis LEPROUX : **Dépassement et dépouillement**

**45**

En reprenant l'histoire missionnaire de l'Église, Henri de Lubac dégage la double loi qui la commande, loi d'incarnation et loi de transcendance. Il montre à quel prix spirituel la méthode missionnaire la plus authentique exprime la catholicité interne de l'Église. Une lecture du chapitre IX du livre attentive à son soubassement philosophique fait comprendre la vision théologique que Lubac porte sur la mission.

Philippe VALLIN : **La méthode de *Catholicisme* :  
le choix de la coupe sagittale  
pour une vision unifiante de la foi**

**55**

*Catholicisme* innove dans la forme, et par un choix sinon délibéré, du moins décisif. Ainsi la théologie renoue-t-elle avec sa grandeur d'acte poétique, disant la connexion des mystères et non simplement les classant. La théologie dit l'œuvre de la Trinité et aide les hommes à y recevoir leur place. Mais seul le Verbe totalise.

## **SOMMAIRE**

---

Vincent CARRAUD : **Le mystère le plus difficile à croire**

**67** Les premières pages de *Catholicisme* contiennent une affirmation étonnante, d'autant plus qu'elle n'est fondée sur aucune autorité patristique ou médiévale : celle selon laquelle le mystère de l'Église, en ce qu'il manifeste l'union du divin et du « trop humain », serait plus profond et plus difficile à croire que le mystère du Christ. Cette thèse originale suffit à montrer que la tâche essentielle de l'ecclésiologie consiste à penser l'unité de ce corps qu'est l'Église.

Éric de MOULINS-BEAUFORT : **Actualité paradoxale  
de *Catholicisme***

**87** Les écrits du P. de Lubac répondent toujours à une actualité précise, même les plus apparemment intemporels. Cela ne fait pas de sa théologie « une théologie de l'actualité » mais manifeste de façon exemplaire l'actualité de la théologie. *Catholicisme* en est une réalisation qui n'a pas épuisé son fruit.

Laurent VILLEMEN : **Fécondité ecclésiologique  
des « aspects sociaux du dogme »**

**99** Le christianisme fait sortir de la solitude : en recevant cette leçon de *Catholicisme*, celui qui s'intéresse aux institutions ecclésiastiques est conduit à en retrouver le lien avec l'intériorité. Ainsi se comprend mieux que c'est bien dans l'Église et elle seule que l'homme est vraiment uni au Christ au plus profond de lui-même.

## **SIGNET**

---

Philippe RICHARD : ***Romains VIII* dans *Sous le Soleil de Satan***

**113** Par méconnaissance de la théologie paulinienne, *Sous le Soleil de Satan* est souvent mal interprété. Or, en posant l'aliénation du monde comme drame non voulu, le roman cerne l'espérance en sa libération. Naît alors une nouvelle herméneutique : la focalisation sur la Rédemption et l'abandon à Dieu, et non sur l'angoisse de la chute.

*Communio*, n° XXXIII, 5 – septembre-octobre 2008

Éric de MOULINS-BEAUFORT

## Éditorial

# Henri de Lubac : l'Église dans l'histoire des hommes

Lors de sa parution en 1938, *Catholicisme*, premier livre publié par le Père Henri de Lubac, alors professeur de théologie fondamentale aux Facultés catholiques de Lyon, fut reçu comme un maître-livre. Soixante-dix ans plus tard, il reste un monument pour tous ceux qui s'intéressent à la théologie, mais non pas un monument que l'on visite vidé de ses habitants et délesté de sa fonction initiale : ce livre, pour beaucoup qui le découvrent aujourd'hui, ouvre les yeux de la foi sur une perception – à la fois inattendue, inespérée et merveilleusement éclairante et féconde – de l'Église et de l'histoire de l'humanité engagée dans le salut apporté par le Christ.

Le colloque que l'édition française de la revue *Communio* a organisé à Paris le 16 février 2008, grâce au concours de l'Institut de France qui a mis à sa disposition les locaux de la Fondation Cino del Duca, a été l'occasion pour quelques professeurs ou enseignants de facultés de théologie ou de séminaires de France de rendre compte de leur lecture de ce livre tout en profitant de la connaissance intérieure qu'a de l'œuvre d'Henri de Lubac le P. Georges Chantraine et en se trouvant stimulés par l'interrogation précise du philosophe exigeant qu'est M. Vincent Carraud. Cette livraison de *Communio* reprend les contributions de cette journée. Elle permet de prolonger la réflexion alors entamée à la fois sur le thème traité par ce livre et sur l'apport de la théologie à la réflexion humaine.

**ÉDITORIAL** ————— **Éric de Moulins-Beaufort**

*Catholicisme*, on le sait mais la confusion est facile, n'est pas un livre sur l'Église catholique comme telle. Son sujet est plutôt l'unité de l'humanité et la compréhension de l'histoire qu'apporte la conviction chrétienne que tous les hommes sont appelés grâce au Christ à une destinée commune dans laquelle tous se tiennent les uns les autres. Ce livre inaugure en quelque sorte une manière nouvelle de faire de la théologie, manière liée bien sûr à la personnalité d'Henri de Lubac mais aussi aux possibilités et aux besoins nouveaux d'une époque qui, pour une part, est toujours la nôtre. Son originalité tient à sa méthode : Philippe Vallin montre ici comment Lubac sortant, après d'autres sans doute mais génialement, des procédures classificatoires des manuels, met en œuvre la connexion des mystères entre eux, sans hésiter à faire valoir les paradoxes auxquels leur rapprochement soumet l'esprit humain qui cherche à les embrasser tous<sup>1</sup>. Cette manière nouvelle de regarder le donné de la foi s'associe à la capacité d'écriture d'Henri de Lubac. Si sa méthode est nouvelle, ce n'est pas qu'il ait élaboré une sorte de concept d'une théologie différente de celle qu'il avait reçue. C'est qu'il sait faire jouer les harmoniques diverses d'un élément de la révélation sans perdre pour autant le fil de sa phrase ou de son paragraphe. Il sait y enchâsser des citations des Pères ou des médiévaux dont le symbolisme parfois surabondant, loin de l'égarer, l'aide à viser la réalité qu'ils cherchent à dire et à célébrer. La théologie à partir de *Catholicisme* n'est plus une série de vérités juxtaposés l'une à l'autre par la solidité même de leur démonstration ; elle n'est plus simplement l'organisation rigoureuse des différentes données de la foi chrétienne, ni leur défense et illustration devant la critique de la raison humaine, ce qui avait donné l'apologétique du XIX<sup>e</sup> siècle ; elle n'est pas non plus seulement une série d'explorations monographiques de l'histoire de la pensée chrétienne. La théologie, ou plutôt sans doute le théologien, se révèle capable de ressaisir organiquement l'ensemble de ces éléments et de dire le dessein de Dieu et comment il se déploie dans l'histoire humaine. Le théologien ne se transforme pas pour autant en astrologue, il ne prétend pas tirer les lignes du passé pour prévoir l'avenir, mais il dégage les grands enjeux spirituels des questions auxquelles l'humanité et chacun des hommes fait face. Spirituels, c'est-à-dire ceux où la liberté profonde de l'homme doit se déterminer dans des

1. Voir : «Le choix de la coupe sagittale pour une vision unifiante de la foi », p. 55.



---

*L'Église dans l'histoire des hommes*

choix où chacun engage le tout de l'humanité. Le théologien ne fait pas cela sans un dialogue constant avec la philosophie, celle des philosophes du passé, celle qu'il a apprise à l'école mais aussi celle de son temps, la pensée humaine qui sans cesse se renouvelle en reprenant les mêmes questions ou en découvrant de nouvelles. La lecture que propose Étienne Guibert du chapitre IV du livre consacré à la « vie éternelle » et celle à laquelle Alexis Leproux se livre du chapitre IX intitulé, cela dit son importance stratégique dans la cohérence de l'ensemble, « Catholicisme », rendent attentives toutes deux, de manière différente, au substrat philosophique de la théologie d'Henri de Lubac, aussi bien dans ses résultats que dans sa méthode : anthropologie de l'âme et du corps pour le premier, avec les clartés qu'elle apporte et ses difficultés face au fait du Corps ecclésial et de l'unité de l'humanité<sup>2</sup> ; méthode d'immanence pour dégager de l'histoire des lois qui guident la liberté de l'intérieur d'elle-même et pour recevoir la diversité des cultures humaines comme un enrichissement de l'unité et non comme une dispersion<sup>3</sup>. Le chapitre « Vie éternelle » peut sembler s'occuper d'une réalité bien lointaine, à laquelle seuls les croyants ont à s'intéresser ; le chapitre « Catholicisme » paraît proposer une spiritualité de la mission évangélisatrice, dans un premier temps sympathique à un esprit formé par le refus moderne de l'arrogance chrétienne avant que cet esprit ne tombe sur l'affirmation que « le catholicisme est la Religion » (*Catholicisme*, 256). En fait, ces deux chapitres soulèvent des questions qui se posent à tout esprit humain soucieux de comprendre sa tâche en ce monde et ils indiquent, en en tirant les principes du cœur du christianisme, tout ensemble la foi chrétienne et la vie de l'Église, des solutions, des voies de réalisation susceptibles de trouver en tout cœur un écho. Ces deux chapitres ne sont ici développés qu'à titre d'exemples, la lecture continue du livre que propose le P. Georges Chantraine le montre, qui noue étape par étape des questions fondamentales<sup>4</sup>.

*Catholicisme* se caractérise donc aussi par sa manière d'affronter les défis du temps qui fait l'originalité de ce livre. Il est évident que traiter de l'unité de l'humanité en 1938 était affronter par les questions de fond le péril nazi, tandis que réfléchir à la destinée de l'humanité à partir du Christ était une façon de se situer par rapport

2. Voir : « L'espérance de la gloire », p. 29.

3. Voir : « Dépaysement et dépouillement », p. 45.

4. Voir : « *Catholicisme*. De quelques idées », p. 13.

**ÉDITORIAL** ————— **Éric de Moulins-Beaufort**

à l'eschatologie marxiste. Lubac confirma ces prises de position fondamentales par son engagement courageux pendant la seconde guerre mondiale, notamment par sa participation à la « résistance spirituelle » que soutenaient les *Cahiers du Témoignage chrétien*. Il ne faudrait pas en conclure qu'après avoir écrit des livres le P. de Lubac serait entré en action. Car il est clair que, pour lui, la réflexion théologique, éventuellement prolongée et partagée dans un livre, est une action d'une efficacité plus grande, d'une nécessité en tout cas plus grande que bien des combats politiques et sociaux. Non sans aucun doute qu'elle dispense de ces combats. C'est le contraire qui est vrai. Mais elle oriente l'intelligence et le cœur et, plus profondément encore, l'esprit de l'homme pour qu'il agisse autant qu'il lui est donné de le faire à l'intérieur de l'œuvre de Dieu. Tous les écrits du P. de Lubac, *Catholicisme* en tête, ont pour but de redresser, de corriger, d'élargir, de dilater l'âme des chrétiens et, à travers eux, de tous les hommes qui le voudront bien. Il est si tentant pour l'homme de réduire le problème humain, d'en esquiver certaines aspérités, d'en occulter certains aspects ! Le rôle de la théologie, telle que l'a pratiquée Henri de Lubac, est de mettre l'homme en état de répondre au don de Dieu selon toute sa responsabilité, puisque la Rédemption est aussi une Révélation<sup>5</sup>.

Nous en revenons ainsi à ce qui est l'essentiel de ce livre : l'Église est, bien sûr, en ce monde une organisation parmi d'autres, une religion parmi d'autres, avec quelques caractéristiques toutefois qu'il ne faudrait pas négliger ni trop vite ramener à un genre plus vaste ; mais elle est aussi tout autre chose : l'avenir même de l'humanité, la forme concrète de la destinée de tout homme et de tous les hommes. C'est le plus intime, – on pourrait dire, en parlant une autre langue que celle de Lubac : le plus humain –, en l'homme qu'elle touche et à quoi elle donne son véritable espace, sa pleine réalisation. En ce sens, Laurent Villemin l'explique, sa tâche ici-bas est de faire de tous les hommes autant d'« *anima ecclesiastica* », des hommes dont le cœur ait les dimensions de l'Église elle-même<sup>6</sup>. Mais nous touchons alors un problème redoutable : le péché dans l'Église, les faiblesses et même les fautes des hommes d'Église, non pas des clercs seulement mais des clercs assurément et des fidèles de façon générale, fautes étalées au long des siècles, fautes secrètes et non moins douloureuses. Vincent Carraud attire

5. Voir : « Actualité paradoxale de *Catholicisme* », p. 87.

6. Voir : « Fécondité ecclésiologique des "aspects sociaux du dogme" », p. 99.



---

*L'Église dans l'histoire des hommes*

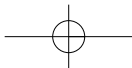
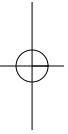
notre regard, regard de théologiens, regard de croyants, regard d'hommes tout simplement sur cela<sup>7</sup>. Pouvons-nous vraiment croire que le plus divin passe par le « trop humain », que le dessein de Dieu s'accomplit non pas grâce aux fautes des hommes mais en traversant le péché même de ceux qui font profession de le servir, qu'il est fécond toujours d'obéir à l'Église et d'être par elle en elle configurés au Serviteur souffrant sans en éviter la douleur ? Cette question, Henri de Lubac l'a portée dans sa chair, et tout au long de sa vie, dans les changements même qu'a pu connaître l'Église. Il n'était pas l'homme d'un parti, d'un camp, d'une opinion. Il a voulu être un fils de l'Église, vivre de son mystère dans toute son extension et toute sa rigueur. Sa théologie nous apprend à y reconnaître le don de la vie et la joie de l'amour afin de les partager avec tous les hommes. Il faut la foi pour le voir.



Éric de Moulins-Beaufort

7. Voir : « Le mystère le plus difficile à croire », p. 67.





*Communio, n° XXXIII, 5 – septembre-octobre 2008*

Georges CHANTRAINE

## ***Catholicisme.*** **De quelques idées**

**C***atholicisme* a pour but de mettre en relief « quelques idées si simples, qu'on ne pense pas toujours à les remarquer ; si fondamentales aussi qu'on risque de n'avoir jamais l'occasion de les réfléchir » (XII<sup>1</sup>). Nous tâcherons dès lors de « remarquer » ces idées et de voir comment Henri de Lubac les « réfléchit ». Henri de Lubac réfléchit les idées, ajoute-t-il, « de la façon la plus impersonnelle, puisant surtout dans le trésor trop peu exploité des Pères de l'Église », qui sont « nos Pères dans la foi » (C, XIII). La façon « impersonnelle » se règle ainsi sur la manière dont la foi est engendrée par les Pères de l'Église « selon l'unité de la Tradition » (C, XIII). Corrélativement, elle va selon « la logique de la foi » jusqu'au « centre le plus mystérieux » de la dogmatique » (C, IX). Parmi les idées de *Catholicisme*, nous choisirons celles qui nous paraissent plus simples et fondamentales, plus connexes entre elles et éclairant davantage ce qui est catholique.

Henri de Lubac pose d'abord le principe de l'Église en allant du surnaturel à la nature : « L'unité du Corps mystique du Christ, unité surnaturelle, suppose une première unité naturelle, l'unité du genre humain » (C, 3). Et cette unité du genre humain est constituée par « une seule image de l'Être ». Cette image, c'est l'esprit : « La même

1. Le P. R. ARNOU fait remarquer que toutes ne se ramènent pas à des aspects sociaux (dans *Gregorianum* 20 [1939], p. 302.

Toutes les références à *Catholicisme*, Cerf/Œuvres Complètes VII, Paris 2003 sont mentionnées ci-après, dans le corps du texte : (C, numéro de la page).

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Georges Chantaine**

participation mystérieuse à Dieu, qui fait être l'esprit, réalise du même coup l'unité entre eux des esprits.» (C, 7) Il existe une « corrélation » radicale entre l'unité trine de Dieu et l'unité du genre humain en son salut (C, 9-10). « Dans ces conditions, toute infidélité à l'Image divine que l'homme porte en lui, toute rupture avec Dieu est du même coup déchirement de l'unité humaine. » (C, 10). Tel est « le mal en son essence intime » (C, 11). Il en résulte que les individus se constituent en centres hostiles tant à Dieu qu'aux autres (C, 12). Selon la perspective ancienne, la Rédemption « nous apparaîtra par le fait même comme le rétablissement de l'unité perdue » tant avec Dieu qu'entre les hommes (C, 13). Elle s'opère par le Christ qui, en prenant un corps humain, « s'est incorporé à notre humanité et se l'est incorporée », selon l'idée de la *concorporatio* chez saint Hilaire (C, 14-15). Le Christ est ainsi « le salut du Tout », chacun ayant à l'accepter « personnellement » (C, 16). L'acceptant, il revêt « l'Homme nouveau », comme il « revêt le Christ » (C, 21-22). Aussi le mystère de l'Homme nouveau est-il « par excellence le Mystère du Christ » (C, 23).

Tel est l'objet de l'espérance : « tous seront un seul Corps et un seul Esprit, grâce à l'unique espérance à laquelle ils furent appelés. Et le lien de cette unité, voilà ce qu'est la gloire » (C, 88). Cette unité est « ontologique et plus encore spirituelle », car elle est à la fois « l'image et l'effet de l'unité des Personnes divines entre elles. Non pas communauté d'esprit, mais Communauté de l'Esprit. [...] La ressemblance qui doit achever en tout esprit créé l'image de Dieu n'est pas celle d'un Dieu nature : c'est celle du Dieu Charité, du Dieu dont l'Être est Charité » selon la doctrine d'Origène (C, 89). L'espérance traverse ou emporte tout le corps, qui attend la résurrection finale (C, 103), même chez ceux qui jouissent déjà de la vision béatifique (C, 93). Ainsi se réalise la corrélation radicale entre l'unité des Personnes divines et l'unité du genre humain et elle meut dans l'espérance tout le corps du Christ, Tête et Corps. Telle est la fin de l'Église.

Voilà comment le principe et la fin se tiennent. Or c'est en raison de ce lien que l'Église est *catholique*<sup>2</sup>. Elle est en effet la réunion de l'humanité, commencée par le Christ. Or l'universel, qu'est le catholique, est, écrit Henri de Lubac, « un singulier, et ne doit pas se

2. Sur ce qui est catholique, voir Marc PELCHAT, *L'Église, mystère de communion*, pp. 187, 194, 197, 225-228, 230, 243, 246.

---

### Catholicisme. *De quelques idées*

confondre avec une somme » (C, 25). Comme la sainteté, la catholicité est « d'abord quelque chose d'intrinsèque à l'Église » (C, 26). Catholique, l'Église est, dès maintenant, en principe, l'unité des hommes dans le Christ (C, 27) et sa mission est de restaurer et d'achever l'unité organique de la nature humaine, venant de la structure divine (C, 29). « L'Église est une mère. Mais au rebours des autres mères, elle attire à elle ceux qui seront ses enfants pour les maintenir unis dans son sein » (C, 30). Ainsi l'Église est à la fois catholique et mère. Comment cela se réalise-t-il dans l'histoire ? Par le miracle de la Pentecôte. La nouveauté chrétienne, suscitée à la Pentecôte, est une transfiguration du Peuple d'Israël dans le Peuple de la Nouvelle Alliance, de l'Israël selon la chair en l'Israël selon l'esprit (C, 34). L'Église est faite principalement de Gentils, mais « l'idée de l'Église vient surtout des Juifs » (C, 36-37). Fondée par le Christ et liée à son Acte rédempteur, l'Église est irréductiblement catholique (C, 37). Dans la continuité avec l'idée hébraïque de Qahal, elle convoque ceux que Dieu appelle et elle les rassemble : elle est *convocatio* et *congregatio* (C, 39). « Elle appelle tous les hommes pour les enfanter à la vie divine. » « Cette Jérusalem d'en haut, notre mère, qui fait de nous des hommes libres, Paul ne la contemple pas seulement dans l'avenir ou dans quelque lointain céleste, mais il la voit sur terre, dans chaque cité qui a reçu l'Évangile, commençant déjà son œuvre d'affranchissement ; c'est elle qui parle par la bouche de l'Apôtre et par celle de ses chefs d'église » (C, 40).

À l'intérieur de l'Église, il y a une tension. D'une part, « l'Église en tant que visible n'est pas le Royaume, elle n'est pas non plus encore le Corps mystique en son achèvement, bien qu'elle soit déjà réellement ce Corps, dont la sainteté rayonne à travers sa visibilité même » (C, 42). D'autre part, « l'Église actuelle, c'est le Royaume du Christ et le Royaume des cieux ! » « L'Église de la terre est déjà le Corps du Christ » (C, 47). Elle est catholique aussi bien comme visible qu'invisible, temporelle qu'éternelle, pécheresse que sainte. « Si le Christ est le Sacrement de Dieu, l'Église est pour nous le Sacrement du Christ » : telle est son unité, qui maintient les distinctions entre les divers aspects de l'Église (C, 50), unité qui la centre et qui la dilate universellement : unité catholique.

L'Eucharistie est « par excellence le sacrement de l'unité » (C, 63). Elle est « une union avec le Christ et en même temps une union avec les autres » (C, 66). L'Église est la réalité dont l'Eucharistie est le signe en même temps que la réalité. Elle l'est par « l'Acte même du

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Georges Chantraine**

Sacrifice eucharistique» (C, 75). Elle l'est par la puissance de l'épiclese (C, 82): «Dans le Cénacle que sont toutes nos églises, en même temps que la Cène, c'est la Pentecôte qui se renouvelle» (C, 83).

Au caractère social du dogme, qui vient d'être rappelé, est lié son caractère historique. L'exposé du salut «sera l'histoire de la pénétration de l'humanité par le Christ» (C, 111). Cela se fait grâce au Médiateur qui «introduit directement auprès du Père» (C, 116). Comme l'Église fut pensée à partir de l'idée de Qahal, l'histoire du salut fut pensée par Israël. Le Dieu de la religion d'Israël, Dieu vivant, est aussi un Dieu de l'histoire. C'est au contact des peuples rencontrés durant l'exil que l'universalisme atteint son apogée dans la seconde partie du livre d'Isaïe et qu'«une philosophie de l'histoire universelle apparaît, quelque temps plus tard, avec le livre de Daniel» grâce à Jérémie et à Ézéchiél. À partir du livre de Daniel, le triomphe définitif, annoncé par Ézéchiél, «apparaît comme la conclusion de toute l'histoire humaine et il est mis en rapport avec la transformation physique de l'univers» (C, 125). L'eschatologie d'Israël s'annexe des phénomènes cosmiques pour les ordonner à un événement «historique», un Jugement définitif (C, 129). «Mais le caractère historique de la religion d'Israël ne se comprend selon toute son originalité que par ce qu'il est devenu dans la religion du Christ. N'oublions jamais que le judaïsme n'a pas en lui-même son explication» (C, 132).

L'Église connaît l'histoire de Dieu qui vient vers les hommes. Elle est capable de l'interpréter. Car l'histoire de Dieu qui se révèle lie entre eux histoire et esprit: les réalités historiques ont une profondeur spirituelle et les réalités spirituelles sont à comprendre historiquement. Ainsi comprise, l'histoire racontée par la Bible contient aussi «à sa manière l'histoire du monde». Elle se manifeste et se réalise comme histoire du monde selon une double «disposition», selon la double «alliance» de l'Ancien et du Nouveau Testament, parce que c'est un «Mystère qui devait se réaliser, s'accomplir historiquement et socialement, quoique toujours spirituellement: le Mystère du Christ et de son Église» (C, 138).

Comment l'Église comprend-elle le Fait chrétien à l'intérieur des rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament? D'une double manière. Si le Nouveau Testament est prophétique comme l'Ancien avant la consommation des temps, il est indépassable, «car si le Christ est au-delà de ses figures, l'Esprit du Christ ne saurait conduire au-delà du Christ. Jamais le Testament Nouveau ne sera



---

**Catholicisme. De quelques idées**

périmé». Aussi s'interprète-t-il «d'après ses propres principes», alors que l'Ancien désigne une «autre chose»: il préfigure (C, 139) et il prépare le Nouveau. Or, alors que «l'ombre n'existe pas avant le corps, ni la copie ne précède l'original», le Fait chrétien «est la substance et le modèle, il est la Vérité, dont l'ombre et le reflet se trouvent dans le fait juif antérieur [...]. C'est que le Fait chrétien se résume dans le Christ, le Christ qui, en tant que Messie, était à venir [...] et devait être historiquement préparé, comme le chef-d'œuvre est précédé d'une série d'ébauches, mais, qui, en tant qu'«Image du Dieu invisible» et «Premier-Né de toute la création», est l'exemplaire universel. [...] En tant que transcendant et préexistant, le Christ est avant ses figures, s'il apparaît après elles en tant qu'être historique, venu en chair. [...] Mais, vivante synthèse de l'Éternel et du temporel, dans sa dualité il est un: on ne peut séparer le Christ préexistant du Christ né de la femme, mort et ressuscité. [...] Celui que le Père vient d'envoyer «en ces derniers temps» est celui-là même par qui il avait «fait les siècles». Postérieur dans la durée, mais antérieur comme l'éternité l'est au temps, le Christ nous apparaît précédé des ombres et des figures qu'Il a projetées de lui-même dans l'histoire du peuple juif» (C, 141-142). Tel est le «paradoxe inouï» du Fait chrétien qui s'inscrit dans les rapports entre les deux Testaments.

Ce paradoxe fut compris d'emblée. «Dès le début, l'essentiel était donné, la synthèse était faite dans l'évidence à la fois fulgurante et confuse d'une révélation. *Novum Testamentum in Vetere latebat: Vetus vero in Novo patet*» (C, 142-143). «Si en effet l'avènement du Christ marquait «la fin de la loi», τέλος, la Loi elle-même rendait témoignage qu'elle avait pour fin le Christ, σκοπός. L'Histoire et l'Esprit s'étaient définitivement rejoints, et dans l'abandon d'une lettre périmée l'Écriture tout entière devenait nouvelle, de la perpétuelle nouveauté de l'Esprit.» (C, 144). Aussi l'Ancien Testament est-il nécessairement lié au Nouveau qui l'accomplit par l'opération ou l'Acte du Christ sur la Croix, lequel seul ouvre les prophéties de l'Ancien Testament. Accomplir, ce n'est pas «faire apparaître un sens qui se serait trouvé déjà tout formé» dans l'Ancien Testament. Ce sens, l'Acte rédempteur «le crée en quelque sorte» par une transfiguration de l'Ancien dans le Nouveau, même si «pour Dieu, du point de vue de l'éternité, l'Ancien Testament contient déjà mystérieusement le Nouveau» (C, 147). «Transformation miraculeuse, parallèle et même, au fond, identique au miracle de notre adoption filiale» (C, 148).

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Georges Chantraine**

Le Mystère du Christ, objet de la prophétie de l'Ancien Testament, « ne serait pas complet s'il n'était aussi le Mystère de l'Église<sup>3</sup> » (C, 150). Et pour les Pères, en un sens, « l'Église n'était point autre que le genre humain lui-même, dans les phases de son histoire, en tant qu'il devait aboutir au Christ et être vivifié par son Esprit » (C, 156).

Mais comment cette histoire sainte est-elle l'histoire religieuse de l'humanité ? Comment concilier le dogme de l'appel universel au salut et le dogme de la nécessité de l'Église pour le salut (C, 179) ? Au niveau pratique, « si tout homme peut être sauvé par un surnaturel anonymement possédé, comment établirions-nous qu'il a le devoir de reconnaître expressément ce surnaturel dans la profession de foi chrétienne et dans la soumission à l'Église catholique ? » (C, 183) La réponse se trouve dans ce qui précède. Si tous les hommes sont les membres du même corps et si le salut du corps – pour l'humanité – consiste à recevoir la forme du Christ, « cela ne peut se faire que par le moyen de l'Église catholique » (C, 184). « Ainsi cette Église, qui en tant que Corps invisible du Christ s'identifie au salut final, en tant qu'institution visible et historique est le moyen providentiel de ce salut » (C, 185).

Pour remplir ce rôle, l'Église doit s'étendre partout dans le monde « pour permettre au règne de Dieu de s'approfondir en toute âme » (C, 188). C'est une « nécessité de nature » (C, 189). Tant qu'elle ne l'a pas fait, « l'Église ne peut connaître de repos » (C, 191). Or, pour réaliser cette mission, l'Église a besoin de préparations millénaires : celles de la Révélation juive, mais aussi les « formes religieuses que nous découvrons l'histoire avant le christianisme ou en dehors de lui » (C, 193). D'où le rôle nécessaire des infidèles. « Providentiellement indispensables à l'édification du Corps du Christ, les "infidèles" doivent bénéficier à leur manière des échanges vitaux de ce Corps. [...] Bref, ils pourront être sauvés parce qu'ils font partie intégrante de l'humanité qui sera sauvée. » Cela suppose une suppléance. Celle de l'Église et du succès de sa Mission (C, 194).

3. L'expression « *mysterium Ecclesiae* » et « *sacramentum Ecclesiae* » se lit chez saint Augustin (C. COUTURIER, « "Sacramentum" et "mysterium" dans l'œuvre de saint Augustin », dans H. RONDET, M. Le LANDAIS, A. LAURAS, C. COUTURIER, *Études augustiniennes*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. Théologie 28, pp. 260-261).

---

### Catholicisme. *De quelques idées*

Nous avons maintenant de quoi comprendre l'axiome vénérable : « Hors de l'Église point de salut » (C, 195<sup>4</sup>). Cet axiome signifie positivement : « Ceux qui ne connaissent pas l'Église sont sauvés par elle de telle manière que l'obligation leur incombe de lui appartenir même extérieurement dès qu'ils viennent à la connaître. » (C, 197) Cela signifie aussi qu'il y a des saints païens comme il y eut des prophètes annonçant le Christ en Israël.

Cette Nouveauté chrétienne pose un double problème : si elle contient l'histoire du monde, elle n'y apparaît pas ; d'autre part, quel est le rôle d'Israël si la lettre de l'Ancien Testament est périmée et que le peuple juif la garde ? Pour répondre à la première question, on pose le « principe de "l'économie de la grâce de Dieu" » avec les « étapes de la Loi naturelle et de la Loi mosaïque, l'une et l'autre nécessaires pour qu'arrivât enfin la plénitude des temps » (C, 208). Il y a une Pédagogie divine : « si Dieu se reprend, en quelque sorte, dans son œuvre et invente des moyens nouveaux pour la faire aboutir, ce n'est pas une nouvelle œuvre qu'il entreprend. C'est toujours la même Cité que le Seigneur cherche à construire » (C, 221). Il attend les maturations humaines, il attend que l'homme devienne capable d'assimiler l'objet de la révélation ou qu'il perçoive dans l'abîme le besoin d'un Sauveur. « L'investissement de la nature humaine se fait d'une façon progressive, à partir d'une première illumination naturelle jusqu'au plein jour de l'éternité. [...] Le Christ s'est donc fait attendre longtemps, il est venu *tard*, mais au fond il n'a pas *tardé*. Il était normal qu'il vînt tard. L'incarnation se fit à l'heure qu'il fallait » (C, 225). « Le christianisme fut à la fois, pour ceux qui le vécurent en son premier âge, un automne et un printemps. *Complexio oppositorum*. C'était un accomplissement, et c'était une espérance. Au soir du monde, la croix consommait toutes choses, mais au matin de Pâques un jour tout neuf se levait sur les hommes » (C, 227). « "Le Christ a changé le Couchant en Orient". Le vieil homme est vaincu, voici que se dresse l'Homme nouveau. La vétusté est un péché, elle est désormais le péché. Elle est le mal, elle est la nuit. Elle est l'erreur, l'erreur essentielle, le manque de foi dans la nouveauté totale du Christ. [...] Les préparations étaient nécessaires, elles furent longues et sagement

4. Michaël FIGURA, « Ausserhalb der Kirche kein Heil », dans *Theologie und Philosophie*, 59 (1984), pp. 568-569. Voir aussi Bernard SESBOÛÉ, « *Hors de l'Église, pas de Salut* » : *histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2005.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Georges Chantraine**

graduées : la lumière du Verbe fait chair n'en a pas moins brillé tout d'un coup, principe instantané de la plus prodigieuse révolution » (C, 228-229).

« Or, comme la venue du Christ, cette venue de son Église est double » : « automne et printemps définitif, aurore et moisson d'éternité ». « L'Église sait fort bien qu'ici-bas elle ne triomphera jamais pleinement du mal, c'est-à-dire de la désunion. » (C, 231) « Le "Mystère d'iniquité" n'a sans doute pas encore exercé ses plus grands ravages. » Aussi l'Église « n'attend-elle pas d'autre triomphe que celui même de son Époux, qui régna par la croix – sans qu'il y ait un au-delà de la croix dans le temps » (C, 232). Elle se sait une « étrangère » sur la terre. – « Et pourtant, dès ici-bas, elle tente sans se lasser l'œuvre impossible. » (C, 232) « L'Esprit qui parlait par les Prophètes s'est expliqué de nouveau par Paul, attribuant à l'Église, dans sa mission universelle, le rôle d'Israël à l'égard des peuples qui l'entouraient, et réservant une place à l'Israël charnel dans cette réconciliation, dans cette intégration définitive » (C, 233).

C'est que « l'Église est prédestinée. L'Église, c'est-à-dire en elle tout l'homme et tout l'univers ». C'est de cette prédestination que Paul parle dans les ch. 8 et 11 de *l'épître aux Romains*. En exaltant les jugements impénétrables de Dieu, Paul exulte devant « l'ingéniosité de la Miséricorde universelle, qui saura ramener les Juifs eux-mêmes dans l'unité du salut final après avoir fait servir leur aveuglement à la conversion des Gentils » (C, 235-236). « Pareillement, au chapitre 8<sup>e</sup>, Paul, tout émerveillé, clame sa foi dans le succès du Plan divin, dans l'achèvement du Corps du Christ. » (C, 236) « En quelques formules pleines et précises, saint Irénée commente cet enseignement. Le salut du monde a été confié à l'Église », « car l'Église n'est point autre en définitive, que l'humanité même, vivifiée, unifiée par l'Esprit du Christ. Elle a été voulue par Dieu "pour animer la création". Malheur donc à qui s'en sépare ! Si le schisme est le péché qui va à la mort, c'est que la mort même, la damnation est un schisme » (C, 237). « L'Église n'entrera pas mutilée dans le Royaume. [...] toutes les défections ne laisseront en elle aucun vide. Elles ne peuvent rien contre sa plénitude. » (C, 238) « Puisque la Tête a triomphé, le corps entier, le "Plérôme", sera sauvé » (C, 239).

Comment l'Église communique-t-elle au monde cette Plénitude déjà donnée, mais encore à venir, cet automne et ce printemps ? En communiquant le « catholicisme » selon une « juste immanence » et grâce une « irréductible transcendance », comme le montre Alexis

---

### Catholicisme. *De quelques idées*

Leproux<sup>5</sup>. L'Église l'a d'abord communiqué dans le monde méditerranéen dans un mouvement spontané en choisissant le deuxième terme de cette alternative : détruire les religions anciennes, comme Tatiens ou Marcion, ou les « élever, transformer et consacrer », car « l'œuvre du Créateur, si gâchée qu'elle soit par l'homme, reste cependant la préparation naturelle et nécessaire de l'œuvre du Rédempteur » (C, 243). « C'est en s'insinuant sans déchirure à travers le tissu serré de l'histoire humaine » que le christianisme « est venu transformer l'homme et renouveler la face de la terre ». Cela repose sur le fait que « Jésus, notre Sauveur, a pris dans notre race les éléments de son corps » (C, 244). Pareillement pour l'Église, « c'est l'humanité qui lui fournit son corps » (C, 245). C'est en les transformant que l'humanité cesse d'être païenne.

Mais du jour où l'apostolat se donne des buts lointains et s'adresse à des nations étrangères, elle a besoin d'une méthode. Elle se fait alors grâce à « la double volonté d'accueillir tout ce qui est assimilable et de ne rien imposer de ce qui n'est pas la foi » et, corrélativement, grâce à un « "dépaysement" intime, un exode hors de ses plus secrètes demeures », bref grâce à « une exigence procédant de l'amour » (C, 248), selon la pratique d'un Ricci ou d'un Nobili, et l'enseignement de Benoît XV ou de Pie XI (C, 247-248) : c'est la « méthode d'immanence, la plus traditionnelle de toutes » (C, 251), répondant à « la logique de la foi » (C, 249). À l'inverse du particularisme occidental qui à partir du XIX<sup>e</sup> siècle conquiert le monde, il importe pour l'Église de repérer « quelques grands types d'expérience spirituelle, au sens le plus vaste du mot, logiquement inconciliables ; c'est sa mission d'« épurer et vivifier chacun d'eux, de les approfondir et les faire aboutir, par la révélation dont elle a le dépôt ». Elle croit à des « nouvelles harmonies providentielles » comparables aux harmonies grecques et latines (C, 253). Sa catholicité visible est « *circumdata varietate* » (C, 254). C'est qu'elle est catholique. Il n'est rien d'excellent que « le catholicisme ne soit prêt à revendiquer pour sien », puisque « le catholicisme est *la Religion*. Il est la forme que doit revêtir l'humanité pour être enfin elle-même. » Il possède « une souplesse infiniment compréhensive, tout au rebours de l'exclusivisme et de cette raideur qui caractérisent l'esprit de secte » (C, 256). À l'inverse d'un impérialisme européen qui ferait perdre le sens catholique, se présente du dehors une autre tentation : celle d'enfermer le catholicisme dans sa particularité en

5. Voir Alexis LEPROUX, « Dépaysement et dépouillement », p. 45.

**THÈME** \_\_\_\_\_ *Georges Chantaine*

le privant de son élan missionnaire. C'est confondre le christianisme avec une réalité humaine. Seul « un grand dépouillement spirituel est capable de vaincre » une telle tentation (C, 257). Sans naïveté, l'Église estime que l'humanité doit être comprise par ses sommets (C, 257-258). « Pas plus qu'elle n'est naïveté, la méthode de l'Église n'est syncrétisme » (C, 258), ce syncrétisme qui rabaisse la révélation à une culture. Elle a « repoussé la gnose, qui représentait la méthode syncrétiste » (C, 258). Sans libéralisme, sauf celui de la Charité (2 C, 59), elle dévoile « la douce rigueur de l'Évangile » sans « l'alourdir avec des fardeaux de surcharge » (C, 258). Elle suit l'exemple de Paul face à Pierre : Paul « refuse d'altérer l'Évangile pour plaire à d'autres hommes, parce qu'alors il serait infidèle au Christ » (C, 259).

Après le « déclin de l'esprit catholique », le renouveau qui est en cours en 1938 nécessite « un effort d'assimilation transformatrice » (C, 278). Il appelle une réflexion sur la dialectique entre personne et société, entre immanent et transcendant.

Dans sa réflexion sur l'Église, Henri de Lubac a constamment considéré l'unité de l'Église et les distinctions qu'elle contient : divers aspects de l'Église, divers membres, sa relation avec le monde, l'incorporation au Christ, les personnes divines. « Le "paradoxe" dogmatique nous oblige à remarquer le "paradoxe" naturel dont il constitue l'expression supérieure et renforcée, à savoir que la distinction s'accuse d'autant plus entre les diverses parties de l'être, que l'union de ces parties devient plus étroite » (C, 285). Après avoir observé l'union des parties au niveau biologique et au niveau moral, Henri de Lubac passe à la foi : « La foi, elle, par le plus secret de ses mystères, nous fait toucher la vérité, – sans nous permettre de la voir. Elle nous installe en ce foyer précis, pour nous irrémédiablement obscur, d'où jaillit la lumière définitive. Ne croyons-nous pas en effet qu'il y a trois Personnes en Dieu ? Il n'est pas possible de concevoir oppositions plus fortes que celles de ces trois Relations pures, puisque ces oppositions les constituent tout entières. Or, ne surgissent-elles pas dans l'unité, de l'unité d'une même Nature ? L'épanouissement suprême de la Personnalité nous apparaît ainsi dans l'Être dont tout être est un reflet – image, ombre ou vestige – comme le fruit en même temps que la consécration de la suprême Unité » (C, 286). Du point de vue ontologique, il convient dès lors d'« unir pour distinguer » : « l'union différencie » (C, 287). C'est dans l'être que le P. de Lubac désire « mieux saisir l'harmonie du personnel et de l'universel » (C, 284).

---

### Catholicisme. *De quelques idées*

Dans sa dimension spirituelle, être personne, c'est recevoir une vocation et participer à un drame. « La personne n'est pas un individu sublimé ni une monade transcendante » : « Si chacun a besoin de l'autre pour s'éveiller à la vie consciente, c'est qu'il « faut être regardé pour être éclairé » et être personne c'est jouer un rôle. « L'appel à la vie personnelle est une *vocation*, c'est-à-dire un appel à jouer un rôle éternel selon la dimension historique et sociale que nous avons reconnue au christianisme : « puisque la durée est irréversible, rien n'y a jamais lieu qu'une fois, en sorte que tout acte y prend à la fois une dignité particulière et une gravité redoutable ; et c'est parce que le monde est une histoire, une histoire unique, que la vie de chacun est un drame » (C, 288).

Vocation et drame se réalisent dans l'Être qui est trinitaire. « En l'Unique, point de solitude, mais la fécondité de la Vie et la chaleur de la Présence. *Numquam est sola Trinitas, numquam egens divinitas*. En l'Être qui se suffit, point d'égoïsme, mais l'échange d'un Don parfait. Lointaine imitation de l'Être, l'esprit créé n'en reproduit pas moins quelque chose de sa structure – *ad imaginem fecit eum* – et des yeux exercés savent y percevoir la marque de la Trinité créatrice. Point de personne isolée : chacun, en son être même, reçoit de toutes, et de son être même doit rendre à toutes. *Quid tam tuum quam tu? sed quid tam non tuum quam tu, si alicujus est quod es*<sup>6</sup> ? C'est comme un double système d'échanges, un double mode de présence. À sa racine, on peut imaginer la personne comme un réseau de flèches concentriques ; en son épanouissement, s'il est permis d'exprimer son paradoxe intime en une formule paradoxale, on dira qu'elle est un centre centrifuge » (C, 288-289). C'est la vie ou la mort de la personne.

Comment cerner dans l'Église ce « réseau de flèches concentriques » et ce « centre centrifuge » ? Selon la vision augustinienne de la *Civitas Dei*. « Entre les diverses personnes, si variées que soient leurs dons, si inégaux leurs "mérites", ne règne pas un ordre de degrés d'être, mais, à l'image de La Trinité même – et, par la médiation du Christ en qui toutes sont enveloppées, à l'intérieur de

6. AUGUSTIN, commentant la parole : « *Mea doctrina non est mea* » *In Johannem*, tract. 29, n. 3 (P. L. 35, 1629). « C'est donc une définition spirituelle qui est proposée, c'est-à-dire une définition de la personne à partir de l'esprit-*pneuma*, lequel ne se connaît pas comme objet, mais en consentant à son être. » (Éric de MOULINS-BEAUFORT, *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac*, Cerf, 2003, p. 723).

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Georges Chantraine**

La Trinité même – une unité de circumincession. » (C, 291). Ainsi « Catholicisme et Personnalisme s'accordent et se fortifient mutuellement » (C, 293). C'est ainsi que dans l'Église « chacun a besoin de la médiation de tous, mais nul n'est tenu à distance par aucun intermédiaire » (C, 290-291).

C'est l'Esprit qui « universalise, et il intériorise ; il personnifie, et il unifie ». Cela se montre dans la conversion de saint Paul. « En révélant le Père et en étant révélé par lui, le Christ achève de révéler l'homme à lui-même » (C, 295). « Par le Christ la Personne est adulte, l'Homme émerge de l'univers, il prend pleinement conscience de soi. » (C, 295-296). Et sa « *conversion* est une *vocation*. » « L'Image de Dieu, l'Image du Verbe, que le Verbe incarné restaure, à laquelle il rend son éclat, c'est moi-même, et c'est l'autre. » « C'est notre unité même, en Dieu » (C, 296<sup>7</sup>). Dès lors, « point de réelle unité sans altérité persistante ». Pour le percevoir, il faut « une aperception réelle qui saisisse d'un seul regard, hors de toute intuition spatiale, le lien du personnel et de l'universel » (C, 297).

Ce lien ne se réalise que par l'action du Christ (297). « Une personne pleinement réalisée, c'est-à-dire parfaitement universalisée, serait, sans le Christ, une impossibilité » (298). Au contraire, « achevant en lui l'humanité, du même coup le Christ nous achève tous – mais en Dieu... Nous ne sommes pleinement personnels qu'à l'intérieur de la Personne du Fils, par laquelle et en laquelle nous avons part aux échanges de la vie Trinitaire » (C, 298).

L'affirmation du Transcendant se fait en deux temps. D'abord en montrant le Terme nécessaire de l'unité à laquelle la société aspire. On prend en un premier moment appui sur l'aspiration profonde et naturelle à l'unité humaine « pour amener les hommes de bonne volonté jusqu'au seuil du catholicisme, seul capable de réaliser cette unité en un sens éminent » (C, 309). Dans un second moment, on affirme qu'une « destinée transcendante, supposant elle-même l'existence d'un Dieu transcendant, est indispensable à la réalisation d'une destinée collective, c'est-à-dire à la constitution concrète d'une humanité » (C, 309-310). De toute nécessité, il faut un Éternel qui totalise l'humanité, un Autre à qui elle se donne (C, 310). Cela se montre aussi *a contrario* : « Le Devenir, à lui seul, n'a pas de sens ; c'est un nom de l'absurde » (C, 310).

7. Page décisive, note Éric de MOULINS-BEAUFORT, *Anthropologie et mystique*, p. 732 ; « Anthropologie et destinée spirituelle », dans Henri de Lubac, *La rencontre au cœur de l'Église*, p. 303.



## Catholicisme. *De quelques idées*

Dans un second temps, il faut avoir le courage de critiquer un « social » entièrement temporalisé : seule la Présence de l'Éternel peut réaliser l'unité de la société. Lubac critique ici le système de Marx. Renier la Transcendance du Dieu trinitaire dans l'esprit humain, fait à l'image de Dieu, c'est se retirer la garantie de « sa propre immanence » (C, 314). Le temporalisme absolu, dans lequel s'achève le système de Marx, n'est pas seulement invivable, il est « absolument indésirable » (C, 316). « L'homme social, l'homme historique de Marx n'a que deux dimensions. Le sentiment de l'Éternel, la conscience enfin reprise de la Présence de l'Éternel doit lui restituer sa profondeur » (C, 316-317).

L'Église nous rend à la communion à l'Éternel « installé au cœur de tout le développement temporel qu'il anime et oriente » : tel est avant tout le rôle social de l'Église (C, 318). Au sens strict, son rôle social consiste à incarner la charité (C, 320).

### Conclusion

*Catholicisme* articule une double tension initiale : entre nature et surnaturel et entre principe et fin. L'unité surnaturelle de l'Église suppose l'unité naturelle du genre humain et elle l'accomplit, transposant l'adage : « gratia supponit naturam et elevat eam ». L'unité naturelle du genre humain est celle de l'esprit, image du Dieu trinitaire et c'est l'esprit qui trouve sa ressemblance avec le Dieu trinitaire dans la vie éternelle. L'Église concentre les esprits et les dilate. En quoi elle est catholique. Elle est « le lieu concret de l'espérance<sup>8</sup> ».

Elle peut le faire par le Christ. C'est par le Christ, par la *concorporatio*, que le Christ incorpore l'humanité à Lui et s'incorpore l'humanité. L'Église continue l'œuvre que le Christ a commencée. Elle est tendue entre la réalité humaine qu'elle assume dans les temps de l'histoire et la réalité humaine telle qu'elle est accomplie dans le Christ. Mais elle les unit. Sacrement du Christ, elle les unit par les Sacrements, éminemment par l'Eucharistie dans laquelle la présence corporelle du Christ se donne en vue du corps ecclésial. Cette réalité corporelle, elle la connaît ; elle en connaît l'histoire. Dans son histoire, qu'elle hérite d'Israël, elle lit l'histoire du monde. C'est que l'eschatologie d'Israël, telle qu'elle est accomplie par le

8. Éric de MOULINS-BEAUFORT, « Anthropologie et destinée spirituelle », dans Henri de Lubac. *La rencontre au cœur de l'Église*, p. 302.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Georges Chantraine**

Christ, rassemble l'histoire du monde en la soumettant au Jugement de Dieu. Et l'histoire d'Israël, l'Église la lit transfigurée par l'Acte du Christ sur la Croix et par la puissance de l'Esprit de telle sorte que, tout en étant figure de la consommation des temps, le Nouveau Testament est indépassable : il n'y a pas de figure au-delà du Christ et l'Ancien Testament est transfiguré selon un paradoxe inouï : « Postérieur dans la durée, mais antérieur comme l'éternité l'est au temps, le Christ nous apparaît précédé des ombres et des figures qu'Il a projetées de lui-même dans l'histoire du peuple juif » (C, 141-142). Transfigurant ainsi l'histoire d'Israël, l'Église est capable aussi de transformer l'histoire humaine avec la collaboration des infidèles et avec l'aide des saints païens grâce à sa mission et au rôle de suppléance de son institution visible et de sa mission. Elle est présente dans le temps comme dans un automne et un printemps, dans l'accomplissement et l'espérance. Elle accomplit sa mission universelle, parce qu'elle est prédestinée, de telle sorte qu'Israël sera sauvé grâce à « l'ingéniosité de la Miséricorde universelle, qui saura ramener les Juifs eux-mêmes dans l'unité du salut final après avoir fait servir leur aveuglement à la conversion des Gentils » (C, 235-236). C'est par la puissance de l'assimilation transformatrice que l'Église manifeste et opère ce qui est catholique. Ce qui est social et historique est compris à la lumière du mystère du Christ et de l'Église, fondé sur l'unité du genre humain.

Telles sont les idées simples et fondamentales sur l'Église. Elles sont pensées au niveau ontologique qui va de l'acte à la puissance : le P. de Lubac « est trop philosophe<sup>9</sup> » pour ne pas examiner l'Église dans la lumière de l'être : il unit pour distinguer. Il unit les esprits entre eux et à Dieu. L'unité des esprits est celle de la personne comme « réseau de flèches concentriques » et « centre centrifuge » et l'unité des esprits avec Dieu est celle d'une Transcendance qui garantit l'immanence.

Il y a « dialectique » entre personne et communauté, entre salut immanent et salut transcendant. Mais parce qu'elle va de l'unité à la distinction, la dialectique est de toujours surmontée. Comme l'écrivit Maurice Blondel au P. de Lubac, entre les termes de la dialectique, il y a « un rapport de causalité réciproque et de simultanéité essentielle<sup>10</sup> ». Henri de Lubac l'indique dans *Mysterium Crucis*,

9. Joseph HUBY, « Le mystère de l'Église. Pour une meilleure intelligence du catholicisme », dans *Études* 241 (1939), p. 303.

10. BLONDEL à Henri de Lubac, Magny [Côte d'Or], 18 septembre 1938.



---

### **Catholicisme. De quelques idées**

qui conclut son volume. L'unité qui inspire et qui oriente l'activité de l'homme se réalise grâce au mystère de la résurrection qui est aussi mystère de mort selon la « loi de l'exode, loi de l'extase ». Bien plus, Celui qui portait tous les hommes sur la Croix était délaissé de tous. « L'Homme universel mourut seul. Plénitude de la *kénose* et perfection du sacrifice ! Il fallait cet abandon – et jusqu'au délaissement du Père – pour opérer la réunion. Mystère de solitude et mystère de déchirement, seul signe efficace du rassemblement et de l'unité. » (C, 323) La loi de l'extase est suscitée par la plénitude de la *kénose* et par le délaissement du Père. Par elle l'homme s'ouvre à la plénitude qu'il ne peut se donner et celle-ci le dilate et l'approfondit. On est au-delà de la dialectique. Mais par la dialectique, la pensée humaine cerne, autant qu'elle peut, cette réalité mystérieuse de l'extase, de la *kénose* et la relation du Père et du Fils qui va jusqu'au délaissement. Pour comprendre la dialectique présente dans *Catholicisme*, il est souverainement important, il est décisif de percevoir la relation entre l'homme et le Christ, la réalité intérieure au Christ et la vie trinitaire. Et cette perception mène au-delà de la dialectique, dans la transformation de l'homme à l'intérieur du Mystère.

Georges Chantraine, né en 1932, entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain) ; docteur en théologie (Paris). Cofondateur de l'édition francophone de *Communio* et membre de son comité de rédaction. Expert de la congrégation pour le clergé (1995-2003). Dernière publication : *Henri de Lubac*, t. I. *De la naissance à la démolition (1896-1919)*, coll. « Études lubaciennes » VI, Paris, Éditions du Cerf, 2007.



## Titres parus

### LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)  
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)  
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)  
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)  
 La passion (1980/1)  
 « Descendu aux enfers » (1981/1)  
 « Il est ressuscité » (1982/1)  
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)  
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)  
 Le jugement dernier (1985/1)  
 L'Esprit Saint (1986/1)  
 L'Église (1987/1)  
 La communion des saints (1988/1)  
 La rémission des péchés (1989/1)  
 La résurrection de la chair (1990/1)  
 La vie éternelle (1991/1)  
 Le Christ (1997/2-3)  
 L'Esprit saint (1998/1-2)  
 Le Père (1998/6-1999/1)  
 Croire en la Trinité (1999/5-6)  
 La parole de Dieu (2001/1)  
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)  
 Les mystères de Jésus (2002/2)  
 Le mystère de l'Incarnation (2003/2)  
 La vie cachée (2004/1)  
 Le baptême de Jésus (2005/1)  
 Les noces de Cana (2006/1)  
 La venue du Royaume (2007/1)  
 La Transfiguration (2008)

### LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)  
 L'eucharistie (1977/5)  
 La pénitence (1978/5)  
 Laïcs ou baptisés (1979/2)  
 Le mariage (1979/5)  
 Les prêtres (1981/6)  
 La confirmation (1982/5)  
 La réconciliation (1983/5)  
 Le sacrement des malades (1984/5)  
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)  
 L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)  
 La confession, sacrement difficile ? (2004/2)

### LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)  
 Bienheureux persécutés ? (1987/2)  
 Les cœurs purs (1988/5)  
 Les affligés (1991/4)  
 L'écologie : Heureux les doux (1993/3)  
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

### POLITIQUE

Les chrétiens et le politique (1976/6)  
 La violence et l'esprit (1980/2)  
 Le pluralisme (1983/2)  
 Quelle crise ? (1983/6)  
 Le pouvoir (1984/3)  
 Les immigrés (1986/3)  
 Le royaume (1986/3)  
 L'Europe (1990/3-4)  
 Les nations (1994/2)  
 Médias, démocratie, Église (1994/5)  
 Dieu et César (1995/4)  
 L'Europe et le christianisme (2005/3)  
 Liberté et responsabilité (2008/4)

### L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)  
 Les communautés dans l'Église (1977/2)  
 La loi dans l'Église (1978/3)  
 L'autorité de l'évêque (1990/5)  
 Former des prêtres (1990/5)  
 L'Église, une secte ? (1991/2)  
 La papauté (1991/3)  
 L'avenir du monde (1985/5-6)  
 Les Églises orientales (1992/6)  
 Baptême et ordre (1996/5)  
 La paroisse (1998/4)  
 Le ministère de Pierre (1999/4)  
 Musique et liturgie (2000/4)  
 Le diacre (2001/2)  
 Mémoire et réconciliation (2002/3)  
 La vie consacrée (2004/5-6)  
 Le Christ et les religions (2007/5-6)

### LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)  
 Les religions orientales (1988/4)  
 L'islam (1991/5-6)  
 Le judaïsme (1995/3)  
 Les religions et le salut (1996/2)

### L'EXISTENCE

#### DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)  
 La fidélité (1976/3)  
 L'expérience religieuse (1976/8)  
 Guérir et sauver (1977/3)  
 La prière et la présence (1977/6)  
 La liturgie (1978/8)  
 Miettes théologiques (1981/3)  
 Les conseils évangéliques (1981/4)  
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)  
 Le dimanche (1982/7)  
 Le catéchisme (1983/1)  
 L'enfance (1985/2)  
 La prière chrétienne (1985/4)  
 Lire l'Écriture (1986/4)  
 La foi (1988/2)  
 L'acte liturgique (1993/4)  
 La spiritualité (1994/3)  
 La charité (1994/6)  
 La vie de foi (1994/5)  
 Vivre dans l'espérance (1996/5)  
 Le pèlerinage (1997/4)  
 La prudence (1997/6)  
 La force (1998/5)  
 Justice et tempérance (2000/5)  
 La transmission de la foi (2001/4)  
 Miettes théologiques II (2001/5)  
 La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)  
 La joie (2004/4)  
 Face au monde (2005/4)  
 La différence sexuelle (2006/5-6)  
 La fidélité (2007/3)  
 La bonté (2008/2)

### PHILOSOPHIE

La création (1976/3)  
 Au fond de la morale (1997/3)  
 La cause de Dieu (1978/4)  
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)  
 Après la mort (1980/3)  
 Le corps (1980/6)  
 Le plaisir (1982/2)

La femme (1982/4)  
 La sainteté de l'art (1982/6)  
 L'espérance (1984/4)  
 L'âme (1987/3)  
 La vérité (1987/4)  
 La souffrance (1988/6)  
 L'imagination (1989/6)  
 Sauver la raison (1992/2-3)  
 Homme et femme il les créa (1993/2)  
 La tentation de la gnose (1999/2)  
 Fides et ratio (2000/6)  
 Créés pour lui (2001/3)  
 La Providence (2002/4)  
 Hans Urs von Balthasar (2005/2)  
 Dieu est amour (2005/5-6)  
 La différence sexuelle (2006/5-6)

### SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)  
 Sciences, culture et foi (1983/4)  
 Biologie et morale (1984/6)  
 Foi et communication (1987/6)  
 Cosmos et création (1988/3)  
 Les miracles (1989/5)  
 L'écologie (1993/3)  
 La bioéthique (2003/3)

### HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)  
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)  
 La Révolution (1989/3-4)  
 La modernité – et après ? (1990/2)  
 Le Nouveau Monde (1992/4)  
 Henri de Lubac (1992/5)  
 Baptême de Clovis (1996/3)  
 Louis Bouyer (2006/4)  
 Jean-Marie Lustiger (2008/3)

### SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)  
 L'éducation chrétienne (1979/4)  
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)  
 Le travail (1984/2)  
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)  
 Foi et communication (1987/6)  
 La famille (1986/6)  
 L'église dans la ville (1990/5)  
 Conscience ou consensus ? (1993/5)  
 La guerre (1994/4)  
 La sépulture (1995/2)  
 L'Église et la jeunesse (1995/6)  
 L'argent (1996/4)  
 La maladie (1997/5)  
 La mondialisation (2000/1)  
 Les exclus (2002/1)  
 Église et État (2003/1)  
 Habiter (2004/3)  
 Le sport (2006/2)  
 L'école et les religions (2006/3)  
 Malaise dans la civilisation (2007/2)

### LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)  
 Le nom de Dieu (1993/1)  
 Le respect du sabbat (1994/1)  
 Père et mère honoreras (1995/1)  
 Tu ne tueras pas (1996/1)  
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)  
 Tu ne voleras pas (1998/3)  
 Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)  
 La convoitise (2000/2)

Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.

*Communio*, n° XXXIII, 5 – septembre-octobre 2008

Étienne GUIBERT

## « L'espérance de la gloire »

Une lecture du chapitre IV de *Catholicisme*

Lorsque le Pape Benoît XVI dans l'encyclique *Spe Salvi* se demande si l'espérance chrétienne est individualiste, il invite à relire « l'ouvrage fondamental », *Catholicisme*. Il cite littéralement quelques lignes de l'introduction, puis résume, de manière synthétique, la première partie, avec une insistance sur le chapitre IV intitulé « la vie éternelle ». La question posée par le pape fait en effet écho à celle du P. de Lubac en ouverture du chapitre : « Là, [c'est-à-dire dans l'acheminement du chrétien vers sa fin dernière] un certain individualisme ne va-t-il pas reprendre le dessus ? ». De *Catholicisme* à *Spe Salvi* une même conviction est à l'œuvre : l'individualisme ne touche pas seulement le monde des idées, et dès lors, l'argumentation rationnelle, seule, n'est pas adéquate pour répondre. Il ne touche pas uniquement la culture et la société, aussi toutes les idéologies du XX<sup>e</sup> siècle proposant un salut collectif n'ont pu rassasier l'aspiration de l'homme, ni atteindre la véritable profondeur de son attente... L'individualisme, donc, ne s'est pas contenté de travestir la pensée humaine et les espérances mondaines, il a touché la pensée de l'Église et son intelligence du Christ. L'intérêt pour la venue du Christ en gloire notamment, céda la place au seul souci du salut individuel : « À l'époque moderne, écrit Benoît XVI, la préoccupation du Jugement final s'estompe : la foi chrétienne est individualisée et elle est orientée surtout vers le salut personnel de l'âme<sup>1</sup> ». La conséquence la plus visible est sans

1. *Spe Salvi*, 42.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Étienne Guibert**

doute la difficulté actuelle qu'a l'Église de rendre compte de l'espérance suprême, c'est-à-dire d'une destinée à la fois « transcendantale pour chacun et commune pour tous ».

Notre travail sur *le mystère du Christ d'après Henri de Lubac*<sup>2</sup> suivait le conseil du jésuite lorsqu'il affirmait que ce mystère a trouvé son expression à travers la doctrine des quatre sens de l'Écriture<sup>3</sup>. Le chapitre IV de *Catholicisme* avait alors été évoqué pour la compréhension de l'eschatologie, et la distinction entre gloire du Fils éternel et gloire du Sauveur. Cependant, l'intelligence des liens entre sens spirituels et vertus théologiques ne nous avait pas retenu. Or, ce lien a été mis en évidence par le P. de Lubac dans *Exégèse Médiévale* : « Après l'allégorie qui édifiait la foi, et la tropologie, qui édifiait la charité, voici l'anagogie, qui édifie l'espérance » (EM2, 623). Le Chapitre IV de *Catholicisme* est un effort d'anagogie et donc aussi d'édification de notre espérance. En nous faisant retrouver la pleine intelligence de la gloire, son étude s'inscrit dans notre recherche d'intelligence de l'eschatologie.

### **Une hésitation de la conscience chrétienne qui témoigne de l'espérance de la gloire**

Après avoir exposé, au premier chapitre de *Catholicisme*, l'Économie du Dogme – c'est-à-dire le dessein éternel qu'a Dieu de rassembler toute la création en un seul Corps, dessein qui tout à la fois se révèle et s'accomplit en Jésus-Christ – Lubac décrit au chapitre II et III comment ce dessein se réalise et se communique dans l'Église et par les sacrements. Conclusion de la 1<sup>re</sup> partie de *Catholicisme*, le chapitre IV envisage la Vie éternelle comme achèvement de l'aspect social de la Bonne Nouvelle du Christ. « La "gloire", écrit Lubac, est l'épanouissement de la "grâce"<sup>4</sup> » et est étudiée par l'anagogie dont il

2. Étienne GUIBERT, *Le mystère du Christ d'après Henri de Lubac*, Cerf/Études lubaciennes V, Paris 2006.

3. Henri de LUBAC, *Exégèse Médiévale*, tome 2, Cerf/DDB, Paris 1993 (Noté ci-après : EM2, puis numéro de la page) p. 470 : « La doctrine des quatre sens, à travers laquelle ce mystère a trouvé son expression [...] apparaît ainsi, dans la perspective même qui l'engendra et qui la maintint longtemps vivante, comme fondant le sens objectif de l'histoire et, par le fait même, valorisant l'histoire ».

4. Henri de LUBAC, *Catholicisme*, Cerf/Œuvres Complètes VII, Paris 2003 p. 85. La plupart des références à cet ouvrage sont mentionnées ci-après, dans le corps du texte : (C<sup>8</sup>, numéro de la page).

---

*« L'espérance de la gloire »*

dit qu'elle est « tendue vers le dernier Avènement, ce en quoi s'exprimait la grande espérance chrétienne<sup>5</sup>. »

*Le dilemme et la posture de Lubac*

Au cœur de ce chapitre, une hésitation de la conscience chrétienne concernant l'espérance des bienheureux : faut-il condamner, avec Benoît XII, l'opinion selon laquelle les âmes des élus doivent attendre jusqu'à la résurrection finale pour jouir de la vision béatifique ; ou bien faut-il l'affirmer avec non seulement le propre prédécesseur de Benoît XII, Jean XXII, mais encore avec « une longue suite de témoins, quelques-uns parmi les plus grands noms de la tradition tant grecque que latine » (C<sup>8</sup>, 93) ?

Ce dilemme semble nous obliger à choisir entre la fidélité au dogme et la fidélité à cette Tradition vivante des saints et des théologiens. Lubac n'entend pas choisir, mais se placer au cœur du dilemme parce que la pensée chrétienne concernant le dynamisme de l'espérance est en danger. La déclaration de Benoît XII, en préservant la béatitude des bienheureux, a brouillé l'horizon de l'espérance. En disant que la vision bienheureuse faisait disparaître la foi et l'espérance, elle combattait avec raison l'idée que les saints au Ciel ne possédaient pas la vision béatifique. Mais ce faisant, elle n'a pu prémunir l'espérance chrétienne de l'individualisme qui réduisit son élan au simple désir du salut personnel de l'âme<sup>6</sup>. Or, cette conception de l'espérance est tributaire de la conception contemporaine individualiste de l'homme, plus que de la Bonne Nouvelle du Royaume des Cieux. Au cœur de l'aporie, une intuition clairement exprimée dès l'article de 1936 : « Si l'on a pu croire, à tort, qu'il n'y avait point de vision béatifique pour l'âme avant la consommation de l'univers, n'est-ce pas au moins en partie parce que l'on croyait, à juste titre, qu'il n'y a de salut individuel qu'à l'intérieur du salut de l'ensemble<sup>7</sup> ? »

5. EM2, p. 642 : « Bref, une double dissociation se produit. Ce qui était l'analogie scripturaire, tendue vers le dernier Avènement, ce en quoi s'exprimait la grande espérance chrétienne, tend à devenir, d'un côté, un processus de mystique naturelle, et, de l'autre, un chapitre de théologie naturelle ».

6. La préoccupation de Lubac de désensabler le fleuve de la Tradition est aussi celle de Benoît XVI lorsqu'il écrit : « Il convient que, à l'autocritique de l'ère moderne, soit associée aussi une autocritique du christianisme moderne, qui doit toujours de nouveau apprendre à se comprendre lui-même à partir de ses propres racines. » (*Spe Salvi*, 22).

7. Henri de LUBAC, « Le caractère social du Dogme chrétien », *Chronique sociale de France*, p. 24.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Étienne Guibert**

Voilà donc la posture intérieure et théologique du P. de Lubac<sup>8</sup> : les condamnations de formules effectivement déficientes ne doivent pas faire oublier les vérités profondes qui néanmoins se cachaient en elles<sup>9</sup>. Cette « posture » transparait dans tout le chapitre : Lubac reconnaîtra dans la position de ceux qui refusent aux bienheureux de jouir d'un plein triomphe tant que l'Église est encore militante, « la traduction temporelle fautive d'un lien de causalité très réel » (C<sup>8</sup>, 95). Et il conclut : « Tout en faisant la mise au point qui s'impose, ne pourrait-on conserver le bénéfice caché de cette doctrine » (C<sup>8</sup>, 100). Le bénéfice caché, autant que la mise au point, voilà ce que recherche le P. de Lubac.

*Le bénéfice à ne pas perdre*

La Tradition chrétienne avait maintenu, de multiples manières, l'espérance pour les bienheureux. Elle s'enracinait chez saint Irénée de Lyon dans la bonté inépuisable de Dieu devant laquelle toujours l'homme devra apprendre et recevoir<sup>10</sup>. Saint Augustin écrivait concernant l'âme séparée : « Une sorte d'ardent désir naturel de gouverner le corps est inhérent à l'âme [...] tant qu'elle ne sera pas réunie au corps, jusqu'à ce que cet ardent désir [...] soit satisfait<sup>11</sup> ».

8. Nous pouvons également remarquer que Benoît XVI adopte ce même genre de posture lorsqu'il écrit : « La pensée de pouvoir "offrir" les petites peines du quotidien, qui nous touchent toujours de nouveau comme des piqûres plus ou moins désagréables, leur attribuant ainsi un sens, était une forme de dévotion, peut-être moins pratiquée aujourd'hui, mais encore très répandue il n'y a pas si longtemps. Dans cette dévotion, il y avait certainement des choses exagérées et peut-être aussi malsaines, mais il faut se demander si quelque chose d'essentiel qui pourrait être une aide n'y était pas contenu de quelque manière » (*Spe salvi*, 40).

9 Remarquons qu'il s'agit là d'une attitude caractéristique de notre auteur que nous retrouvons par exemple en *Affrontement mystiques* à propos des doctrines athées : « Nous ne nous laisserons pas manœuvrer par l'adversaire au point de prendre aveuglément en tout des positions opposées à la sienne, lui laissant ainsi tout le bénéfice des idées justes qu'il mêle à sa révolte » (AM, p. 39). Et parmi ces « idées justes », *Histoire et Esprit* mentionnera « un certain climat de pensée, moins défavorable que naguère à [l'] intelligence [de la pensée symbolique] » (HE, p. 435). Et même s'il faut aller jusqu'à dénoncer le « symbolisme inversé » qui fait de Dieu une image de l'homme, Lubac remarque : « il n'est pas sans témoigner lui-même de cette fonction symbolique inhérente à l'esprit humain » (HE p. 434).

10. Saint IRÉNÉE, *Adversus Haereses* (AH) II,28,3.

11. Saint AUGUSTIN, *de Genesi ad litteram*, 12, 35 (CSEL, 28/1, 432-433).



---

« *L'espérance de la gloire* »

La plupart des Pères reprendront cette idée. Saint Bernard, considérant à la fois que c'est l'homme complet, âme et corps qui est promis à la résurrection, et que c'est le Christ total qui peut entrer dans la parfaite béatitude<sup>12</sup>, affirmera une sorte de dilatation entre la béatitude de l'âme séparée et celle de l'âme unie au corps après la résurrection finale. Saint Thomas réagit pour purifier cette position. Il refuse que la résurrection des corps soit « nécessaire » à la vision face à face, ce qui affleure en certaines pages de saint Bernard. Cependant, lorsqu'il se demande « si les âmes des morts peuvent sans leurs corps acquérir la suprême béatitude<sup>13</sup> », il cite saint Augustin et conclut : « Le désir de l'âme séparée est totalement en repos du côté de l'objet désiré... Mais pas en ce qui concerne elle-même qui désire ; elle ne possède pas ce bien selon tout le mode dont elle voudrait le posséder. Aussi, à la reprise de son corps, sa béatitude augmente, non pas en intensité, mais en extension<sup>14</sup> ». À cette première raison, Saint Thomas joint dans le commentaire des *Sentences* la dimension collective, ecclésiale : « Il n'y a donc pas une aussi grande convenance à la glorification simultanée de tous les hommes dans leur âme qu'il n'y en a à leur glorification simultanée dans leur corps<sup>15</sup>. »

Ces raisons traditionnelles, Lubac les connaît et les cite même<sup>16</sup>. Pourtant, sans les refuser complètement – il y reviendra en final du chapitre<sup>17</sup> – il ne les reprend pas aveuglément : « Par-delà ces raisons réelles certes, mais peut-être trop apparentes pour ne pas être un peu superficielles, on en discerne une autre, plus profonde et plus agissante quoiqu'elle ne soit pas toujours expressément formulée. Cette raison n'est autre que la foi, toujours vivante, en l'essence sociale du salut » (C<sup>8</sup>, 94). En s'émancipant parfois de la considération plus essentielle d'un salut « social », ces raisons « trop apparentes » n'ont pas permis à la doctrine chrétienne de sortir du dilemme

12. Saint BERNARD, *De diligendo Deo*, 10,18-11,30.

13. Saint THOMAS, *Somme Théologique* (ST) I<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>, 4, a.5.

14. Saint THOMAS d'Aquin, *ST* I<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>, 4, 5, ad 5.

15. Saint THOMAS d'Aquin, *les Sentences* IV, 45, q. 1, a. 1, qc. 2, ad 2.

16. C<sup>8</sup>, p. 94 : « L'évangile, semble faire dépendre temporellement la récompense comme le châtement d'un Jugement général qui n'aura lieu qu'à la fin du monde. L'homme, n'étant pas complet sans son corps, ne semble pas pouvoir jouir de la pleine béatitude tant que ce corps n'est pas ressuscité [...]. Il faut faire aussi part aux perspectives millénaristes et à leur héritage ».

17. « Ne pourrait-on pas aussi rendre un peu de son relief à la doctrine thomiste de la résurrection des corps ? [puisque] l'âme n'est point parfaite sans le corps et la résurrection n'apporte donc pas quelque surcroît négligeable » (C<sup>8</sup>, p. 101).

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Étienne Guibert**

d'une vision béatifique dès la mort jointe à l'attente de la résurrection finale<sup>18</sup>. Elles « ont même pu mettre sur la voie d'une erreur assez grave pour mériter d'être un jour condamnée<sup>19</sup> ».

*L'espérance de la gloire chez saint Paul*

Pour revenir à la pleine compréhension de l'espérance, Lubac invite à relire saint Paul même si plusieurs passages de l'apôtre semblent donner raison à ceux qui considèrent que l'espérance chrétienne s'achève dans la vision béatifique de l'âme seule. Un à un, le P. de Lubac reprend ces textes et montre que l'apôtre n'a jamais réduit son espérance à la simple béatitude personnelle, mais que partout, c'est l'espoir d'un salut social qui s'exprime.

Lorsque l'apôtre dit qu'il désire quitter son corps de chair pour rejoindre son Seigneur, Lubac rappelle que jamais saint Paul ne se trompe d'horizon : « Le terme où Paul voyait s'acheminer l'histoire humaine, n'était rien de moins que la délivrance de toute la création, la consommation de toutes choses dans l'unité du corps du Christ, enfin achevée. L'espoir qu'il mettait au cœur des hommes qu'il gagnait au Christ était [...] un espoir cosmique [...]. C'était l'espoir du salut de la communauté, condition du salut des individus. » (C<sup>8</sup>, 92)

En note de ce texte, Lubac renvoie à une section intitulée « *Spes non confundit* », où il s'affronte au passage de l'*épître aux Romains* (8,24-25) qui semble une objection plus sérieuse : « Notre salut est objet d'espérance ; et voir ce qu'on espère, ce n'est plus l'espérer :

18. On verra plus loin que J. Ratzinger reconnaît pourtant à l'anthropologie âme-corps de l'avoir permis.

19. C<sup>8</sup>, p. 93. On pourra s'étonner qu'il ne fasse pas non plus de place à l'étude des textes de Benoît XII et Jean XXII. Le premier note dans sa constitution *Benedictus Deus* de 1336 que la vision de l'essence divine chez les bienheureux fait disparaître en eux les actes de foi et d'espérance « dans la mesure où la foi et l'espérance sont des vertus proprement théologiques »<sup>19</sup>. Ce « dans la mesure où » manifeste la prise en compte de l'hésitation de la conscience chrétienne. D'autre part, la considération de cette vision n'altère ici en rien l'attente vive du jugement qui est mentionnée plusieurs fois. Or, c'est bien cela qui aujourd'hui fait défaut : « à l'époque moderne, dit *Spe Salvi*, la préoccupation du Jugement final s'estompe ». Le second, Jean XXII, relève cette même hésitation lorsqu'il écrit, en 1334, dans ce qu'on appelé à tort sa « rétractation » : « Nous professons donc et Nous croyons que les âmes purifiées séparées des corps [...] voient Dieu et l'essence divine face à face et clairement, *autant que le permet* l'état et la condition de l'âme séparée. »<sup>19</sup> Là encore, notons le « autant que le permet l'état et la condition de l'âme séparée » qui exprime, au cœur même de l'affirmation de foi, l'espace d'une certaine augmentation en extension de la béatitude.

---

« *L'espérance de la gloire* »

ce qu'on voit, comment pourrait-on l'espérer encore ? ». Avec le P. Cerfaux, Lubac invite à considérer le contexte : « Toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement, dit saint Paul. Et non pas elle seule : nous-mêmes [...] nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps. » Paul parle ici de la participation de toute la création à la gloire des enfants de Dieu et de la gloire qui adviendra à la résurrection des corps. En parlant de « salut » et de « vision », l'apôtre n'entend donc pas d'abord l'existence de l'âme séparée individuelle après la mort, mais l'événement de la fin des temps : la rédemption des corps et la récapitulation finale.

Plus redoutable que toutes peut-être est l'objection qui s'appuie sur la première *épître aux Corinthiens* (13,13) : « Maintenant donc demeurent foi, espérance, charité, ces trois choses, mais la plus grande d'entre elles, c'est la charité ». Dans *la Foi chrétienne*, Lubac remarque que l'opposition n'est pas ici entre la Charité qui seule demeurerait et les trois théologiques, mais entre celles-ci et les charismes qui, eux, passeront<sup>20</sup>. Irénée affirmait : « Comme l'Apôtre l'enseigne, tout le reste étant détruit, ces trois réalités demeurent, qui sont la foi, l'espérance et la charité. Car toujours la foi, qui s'adresse à notre Maître, demeure ferme<sup>21</sup> ». De même Origène : « Aujourd'hui, je crois d'une manière imparfaite, mais un jour viendra la foi parfaite, et ce qui est imparfait disparaîtra. Car la foi par vision dépasse infiniment cette foi présente, que l'on peut appeler [...] une foi "par miroir et en énigme"<sup>22</sup> ». Lubac appelle alors à une lecture « sans idée préconçue ». « L'exégèse s'est ici parfois laissé dominer par un préjugé théologique, c'est-à-dire par une idée au moins incomplète de la foi<sup>23</sup> ». *Mutatis mutandis*, l'exégèse ne s'est-elle pas parfois laissé dominer par un préjugé théologique, c'est-à-dire par une idée au moins incomplète de l'espérance<sup>24</sup>. « L'espérance suprême demeure toujours [chez saint Paul] la résurrection des corps<sup>25</sup> ».

20. Henri de LUBAC, *La Foi chrétienne*, Aubier, Paris 1970 (FC), pp. 360-361.

21. Saint IRÉNÉE, *AH II*, 28,3.

22. ORIGÈNE, *In Iohannem*, X, 43.

23. FC p. 360.

24. D'autres passages de Paul sont extrêmement clairs : *1Th* 4,13-18 expose qu'à l'Avènement du Seigneur, ceux qui seront encore sur terre ne devanceront pas ceux qui sont endormis. Ici, l'objet de l'espérance, c'est « l'Avènement du Seigneur » qui sera le rassemblement des vivants et des morts.

25. CDF, « Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie » (1992) 3.5.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Étienne Guibert****L'espoir du Christ :**

Lubac ne va cependant pas en rester à saint Paul. Le chapitre se conclut non pas seulement sur l'attente des bienheureux, mais par la considération de *l'espoir du Christ* lui-même<sup>26</sup>.

*Le texte d'Origène*

Quoique Lubac s'appuie sur une longue tradition de témoins<sup>27</sup>, *Catholicisme* indique la 7<sup>e</sup> homélie sur le Lévitique<sup>28</sup> d'Origène comme témoin privilégié de l'espoir du Christ : Tout commence dans cette homélie par la considération du vin nouveau dont le Sauveur, au jour de la sainte Cène, a annoncé qu'il le boirait avec tous les saints, dans le Royaume de Dieu. « Il ne peut le boire seul ce vin, assure Origène, lui qui a promis de le boire avec nous » (C<sup>8</sup>, 356). Le Christ est présenté comme « ne pouvant être dans la joie », « pleurant sur notre perte », « souffrant de nos égarements » et en tout cela, « intercédant », et pour tout dire « attendant que nous nous convertissions » : « Qu'attend-il donc ? Il attend la joie. Jusqu'à quand attend-il ? "Lorsque, dit-il, j'aurai consommé ton œuvre". Quand cette œuvre sera-t-elle consommée ? Lorsque moi, qui suis le dernier et le plus mauvais des pécheurs, il m'aura achevé et rendu parfait ; car tant que je demeure imparfait, son œuvre est inachevée. Enfin, tant que je ne suis pas soumis au Père, on ne peut dire non plus que lui-même soit soumis. Ce n'est pas qu'en lui-même il manque de soumission auprès du Père, mais à cause de moi, en qui il n'a pas encore achevé son œuvre, il est dit n'être pas soumis<sup>29</sup>. »

Et le P. de Lubac de conclure : « Toute la doctrine de la justification est envisagée par saint Paul dans une perspective sociale » C<sup>8</sup> p. 234, n. 2.

26. Dès lors, si la clef décisive pour la compréhension de notre espérance est dans le Christ, l'argument de saint Augustin – « le désir naturel des âmes de gérer leur corps » – ne suffit plus puisqu'un tel argument ne tient pas pour le Christ qui est au Ciel avec son corps glorieux. C'est donc vers une nouvelle intelligence de ce mystère que le P. de Lubac va nous orienter en nous présentant l'espoir du Christ.

27. Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Cerf/Œuvre Complète VIII, Paris 2003 (MSE) p. 43-44 : « cette coulée de vingt siècle [...] s'avance elle-même comme un fleuve et comme un feu ».

28. Cf. C<sup>8</sup>, pp. 355-361 : texte 23.

29. C<sup>8</sup> p. 357. Il n'est pas inintéressant de remarquer que nous retrouvons ici le vocabulaire de la « joie » qui était en introduction de *Catholicisme* et qui peut laisser suggérer que, dès l'introduction, c'est bien ce texte d'Origène dont Lubac voulait rendre compte. Remarquons enfin que c'est encore cela que le

---

*« L'espérance de la gloire »*

Dans un deuxième temps, l'Alexandrin considère l'attente des membres du Christ à partir de deux textes bibliques : la *Lettre aux Hébreux* décrit Abraham attendant d'obtenir ce qui est parfait, et Origène poursuit : « Isaac aussi attend, et Jacob ; et tous les prophètes nous attendent, pour prendre avec nous la béatitude parfaite ». Ils n'attendent pas la résurrection de leur corps, mais l'unité du Corps total : « Il y a un seul corps, qui attend d'être justifié ; un seul corps, dont il est dit qu'il ressuscitera au dernier jour » (C<sup>8</sup>, 359). Le deuxième texte est la vision des ossements desséchés, relue par Origène comme une préfiguration de la résurrection finale. Les os – c'est-à-dire tous les hommes – seront vraiment dans la joie « pleine » lorsqu'il ne manquera aucun membre. Ce qui est vrai pour les membres du Corps, l'est suprêmement pour Celui qui en est la Tête : « Il ne veut donc pas, explique Origène, recevoir sans toi sa gloire parfaite ; sans toi, c'est-à-dire sans son peuple, qui est son corps et ses membres » (C<sup>8</sup>, 360).

*Sa réception par Catholicisme*

*Catholicisme* ne reprend que très succinctement les deux étapes de cette homélie, et sans les nuances qui pourtant existent dans la pensée d'Origène : « La gloire définitive du Sauveur ne commencera qu'au jour, annoncé par Paul, où il remettra le royaume dans les mains du Père, en un acte de soumission totale, et cet acte ne saurait avoir lieu tant que les élus ne sont pas rassemblés tous dans le Christ et que tout l'univers n'est pas amené par lui à son point de perfection » (C<sup>8</sup>, 97). Où se trouve le reste de l'homélie d'Origène ? Lubac l'a comme éparpillé dans tout le chapitre, et même dans le livre entier !

En amont, il notait que les Pères appliquaient parfois la situation des justes de l'Ancien Testament aux bienheureux du paradis, « sans voir assez que les deux situations n'étaient pas de tout point comparables » (C<sup>8</sup>, 95). Il ne cite pas Origène et sa lecture de *l'épître aux Hébreux*, mais il donne en note les deux versets que l'Alexandrin utilisait et conclut : comme les justes n'avaient pu être sauvés sans le Sacrifice du Christ, les élus ne sont sauvés « que par l'Église du Christ [... et ils doivent] attendre jusqu'au second avènement du Christ, le salut de cette Église » (C<sup>8</sup>, 96).

Pape a cité littéralement dans son encyclique. Cela signifie-t-il qu'il avait lui-même ce texte d'Origène en point de mire ?

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Étienne Guibert**

En aval, il note : « S'il est évidemment erroné de parler d'une privation réelle, d'un doute ou d'une anxiété du Christ entré dans la gloire, ne serait-il pas possible, en revanche, de penser que tant que n'est pas consommée l'œuvre que lui a confiée son Père, il y a place au ciel pour un certain espoir du Christ ? » (C<sup>8</sup>, 102) Nul doute qu'il s'appuie alors sur Origène disant : « Ce n'est pas qu'en lui-même il manque de soumission auprès du Père, mais à cause de moi, en qui il n'a pas encore achevé son œuvre, il est dit n'être pas soumis » (C<sup>8</sup>, 357).

En cette même page 102, Lubac revient sur l'interprétation origénienne de la vision d'Ezéchiel en la prolongeant de manière féconde. Ce corps qui reprend vie est le corps ecclésial<sup>30</sup>. Considérant ce Corps définitif, les deux raisons qui, chez saint Bernard comme saint Thomas, étaient invoquées pour une certaine « espérance » des bienheureux sont alors visées en un seul regard : résurrection des corps et achèvement du nombre des élus sont une seule et même attente du Christ, l'attente de la « résurrection du véritable et total Corps du Christ<sup>31</sup> »

*La reprise d'Origène par le P. Charles*

En finale du chapitre, Lubac fait référence à un article du Père Charles de 1934 intitulé « *Spes Christi* » qui ne reprend ni le thème du vin nouveau qu'attend de boire le Ressuscité, ni l'attente des bienheureux dans le ciel, ni même la lecture origénienne de la vision des ossements desséchés. Lubac assure pourtant qu'il « expose [l'espoir du Christ] en des termes qui rappellent parfois de près, tout en les corrigeant, ceux d'Origène » (C<sup>8</sup>, 103). Comment cela ?

S'il ne reprend pas le thème du vin, il en retient la fine pointe, le thème de l'*achèvement*. Origène écrivait : « À cause de moi, en qui il n'a pas encore achevé son œuvre, il est dit n'être pas soumis ». Le Père Charles poursuit : « Tant que l'œuvre de Dieu n'est pas achevée... pourrait-on admettre que l'espérance n'a pas de raison d'être dans le ciel et que son objet fait défaut ? ». Cette reprise est

30. Celui dont il dira dans *Méditation sur l'Église* en s'inspirant encore d'Origène : « c'est le Corps par excellence, le plus réel, le plus absolument "vrai" de tous. C'est le corps définitif par rapport auquel le corps individuel de Jésus Lui-même, sans atténuation de sa vérité propre, peut être appelé "corps figuratif" » (MSE, p. 113).

31. C<sup>8</sup>, p. 102, citation d'Origène. Enfin, notons que le thème de la « joie » dont se sert Origène pour dire « ce qu'attend le Christ », et qui est absent du chapitre IV, se retrouve en introduction de *Catholicisme*.

---

*« L'espérance de la gloire »*

aussi bien une correction : là où Origène suggérait que le Christ ne connaît pas encore la béatitude, le Père Charles dit qu'elle n'est pas encore « pleinement satisfaite ». Il ne refuse rien à la béatitude du Christ, sans le rendre étranger à la béatitude de son Corps plénier.

La question de l'attente des bienheureux fait aussi défaut chez le P. Charles. Ce faisant, il indique l'intuition fondamentale d'Origène : « Il y a un seul corps, qui attend d'être justifié ; un seul corps, dont il est dit qu'il ressuscitera au dernier jour » (C<sup>8</sup>, 359). Le P. Charles insistera : « Une même aspiration, un même désir, une même pulsation rythment la vie de l'Église triomphante et de l'Église militante » (C<sup>8</sup>, 103). Une thèse déjà soutenue au XVII<sup>e</sup> siècle par Muniessa, un théologien espagnol pour qui, le même Christ souffre en ses membres terrestres, et espère en ses membres célestes... l'achèvement de la rédemption progressant par la conjugaison de cette souffrance et de cette espérance. Cette voie, ouverte par saint Thomas<sup>32</sup> nous dit Lubac, est celle du souci de l'unité de l'unique Corps du Christ : « L'œuvre de Dieu, l'œuvre du Christ est une. Militante, souffrante, triomphante, il n'y a tout de même, en ces états distincts, qu'une seule Église » (C<sup>8</sup>, 103).

Enfin, si le P. Charles, dans le passage cité, ne reprend pas la vision des ossements desséchés, son texte se termine par ce qu'elle préfigurait : le jour du second avènement du Christ. Il décrit audacieusement ce jour comme celui « où le Christ sera "achevé" » (C<sup>8</sup>, 103), ce que Lubac explique par la formule de Bossuet : « Jésus-Christ ne sera entier que lorsque le nombre des saints sera complet. Ayons toujours la vue arrêtée à cette consommation de l'œuvre de Dieu » (C<sup>8</sup>, 104).

D'une triple manière donc, le P. Charles reprend, en les purifiant, les intuitions d'Origène. Il conserve donc le bénéfice caché de la doctrine, tout en faisant la mise au point qui s'impose. En tout cela, le P. de Lubac retrouve la grande espérance de l'Église, l'espérance du Rédempteur, selon le mot du P. Charles, qui est espérance de la gloire, où l'humanité sera tout entière et parfaitement une, parce que doublement réconciliée : avec son Seigneur et en elle-même, quoi qu'il en soit des « membres retranchés » qui mystérieusement ne laisseront aucun vide en ce Corps.

32. Saint THOMAS, *ST II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>* 17,3, resp. : « si l'on présuppose une union d'amour avec autrui, alors on peut désirer et espérer un bien pour autrui comme pour soi-même » ; « par une seule vertu d'espérance on espère pour soi-même et pour autrui ».

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Étienne Guibert**

### La postérité de ce chapitre

Explorons pour finir comment la théologie a reçu ce chapitre de *Catholicisme*. L'affirmation d'une espérance des bienheureux ne fait plus vraiment difficulté<sup>33</sup>. Elle n'a pas empêché Thérèse de Lisieux d'être proclamée Docteur de l'Église<sup>34</sup>. Cependant, les fondements théologiques de cette position diffèrent d'un théologien à l'autre. Jetons un regard rapide sur trois d'entre eux qui s'inspirent, explicitement ou non, du P. de Lubac.

*Durwell, la primauté de l'eschatologie et un certain effacement du hiatus*

Dans *Regards chrétiens sur l'au-delà*<sup>35</sup>, Durwell cite l'homélie d'Origène. En note il précise qu'il reçoit ce texte de *Catholicisme*. Cependant, il se réfère au texte que Lubac donne en annexe et non pas dans le texte du chapitre IV. Et de fait, s'il lit Origène, il ne le lit pas à la manière de Lubac.

Il retient certes l'idée de la grande espérance de la résurrection finale et, en citant également l'*épître à Tite*<sup>36</sup>, il mentionne l'enjeu christologique de cette espérance. Ici donc, l'eschatologie, la venue dernière du Sauveur, est bien perçue et lui permet d'exprimer une certaine attente des défunts au Ciel. Cependant, en refusant la théologie de l'âme séparée<sup>37</sup> – qu'il condamne comme hellénisation de la foi – Durwell aboutit à la conception d'une résurrection corporelle dès la mort du défunt qui l'empêche d'atteindre la Sotériologie comme salut du Corps définitif qui n'a d'ailleurs plus de lien avec le mystère du Christ. L'Eschatologie est ici coupée de son lien vital à la Sotériologie comme à la Théologie.

33. Cf. par exemple K. RAHNER, « La résurrection de la chair » in *Écrits théologiques* IV, Paris, 1966, p. 85 : « l'histoire, restée en relation avec le monde, des hommes ayant déjà obtenu par leur vie leur achèvement personnel définitif, reçoit, avec l'achèvement du monde, sa totalité et son expression corporelles ».

34. Sainte THÉRÈSE de Lisieux, *Derniers entretiens*, Cerf/Œuvres Complètes, Paris 1992, p. 1050 : « Si le bon Dieu exauce mes désirs, mon ciel se passera sur la terre, jusqu'à la fin du monde. Oui, je veux passer mon ciel à faire du bien sur la terre. Je ne puis pas me faire une fête de jouir, je ne veux pas me reposer tant qu'il y aura des âmes à sauver ».

35. F.-X. DURWELL, *Regards chrétiens sur l'au-delà*, Mediapaul (Maranatha 33), 1994, p. 99, n. 35.

36. Tt 2,13 : « Nous attendons la bienheureuse espérance, l'apparition de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur ».

37. F.-X. DURWELL, *Regards chrétiens sur l'au-delà*, p. 77, n. 1.



---

« *L'espérance de la gloire* »

*Ratzinger, la primauté du hiatus et un certain effacement du Christ en eschatologie*

Ratzinger aussi connaît l'homélie 7 sur le *Lévitique* d'Origène. Dans *La mort et l'au-delà*, il la cite littéralement sur trois pages, en renvoyant en note à *Catholicisme*. Pourtant, là encore, ce n'est pas la lecture lubacienne qui est retenue.

Il reconnaît qu'Origène parle de « l'attente du Christ », mais ne s'intéresse qu'à mettre en évidence la réalité du hiatus de l'eschatologie et donc aussi la réalité de l'attente des bienheureux. De plus, l'explication de cette attente vient de la dimension sociale du péché et de la souffrance : au ciel demeure, sans atténuation de la plénitude de joie, une certaine dépendance avec l'histoire réelle et sa durée réelle qui fait que « le salut n'est pourtant pas encore total, tant qu'il n'est qu'anticipé en Dieu et non encore réalité pour le dernier des hommes souffrants<sup>38</sup> ». Ratzinger s'appuie parfaitement sur ce qu'il nomme « l'interdépendance réelle de tous les hommes et de toute la création<sup>39</sup> » et la doctrine du corps mystique qui montre que « le destin du tout est vraiment le destin de chacun<sup>40</sup> ». Cependant, à aucun moment dans ce chapitre, on ne perçoit bien que ce corps mystique est l'unique et véritable Corps du Christ en attente de sa résurrection finale.

L'année suivant la parution de *La mort et l'au-delà*, un article dans *Communio* donne à Ratzinger de revenir sur ce hiatus qui semble échapper à Greshake et Lohfink. Il montre comment l'anthropologie âme-corps, si elle nous vient bien de la pensée grecque, a été profondément purifiée par la foi, jusqu'à la rendre capable d'exprimer l'espérance chrétienne<sup>41</sup>.

38. J. RATZINGER, *la mort et l'au-delà*, Communio-Fayard, Paris 1979, p. 207.

39. *Idem* : « l'interdépendance réelle de tous les hommes et de toute la création [qui fait que] la fin de l'histoire n'est, pour aucun homme, quelque chose de purement extérieur qui ne le concernerait plus vraiment ».

40. *Idem*.

41. J. RATZINGER, « Entre la mort et la résurrection », *Communio* 5, 3 (1980), p. 8 : « Dès l'époque des Pères de l'Église, le mot "âme" était devenu un mot fondamental de la foi et de la prière de la chrétienté, et ce terme exprimait la certitude de la continuité indestructible du "moi" humain au-delà de la mort. C'est ainsi que s'est développée une image de l'homme dans laquelle l'immortalité de l'âme et la résurrection des morts, loin de s'opposer, sont des expressions complémentaires pour désigner les étapes d'une unique certitude dans l'espérance ». *Idem* 16 : « [La Tradition chrétienne] a adopté des vues qui lui préexistaient, des éléments de pensée et de langage de genres différents,

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Étienne Guibert**

Dans le livre comme dans l'article, c'est l'enjeu proprement christologique qui distingue Ratzinger et Lubac. Bien sûr, Ratzinger a retrouvé le fameux bénéfice à conserver, et ce d'une manière très actuelle, et avec les deux raisons qui fondaient dans toute la tradition la doctrine de l'espérance des bienheureux : la résurrection des corps et l'aspect ecclésial. Mais, en faisant reposer l'intelligence de ce hiatus sur des considérations anthropologiques, et non premièrement sur la Révélation du Christ, cet effort demeure ancré sur ces raisons qui, selon Lubac, quoique réelles, restent « trop apparentes pour ne pas être superficielles », et qui n'ont pas résisté à l'avènement de l'individualisme.

*Balthasar, l'espérance de Dieu*

Dans un passage de *La Foi du Christ*<sup>42</sup>, Balthasar reprend non pas le texte d'Origène mais l'argumentation du P. de Lubac avec les mêmes références : les Pères, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin sans oublier l'opposition entre Benoît XII et Jean XXII, et, plus surprenant, le jésuite espagnol Muniessa ainsi que le P. Charles. Alors qu'il est difficile de penser qu'il ne s'inspire en rien de *Catholicisme*, il ne le mentionne pourtant pas... sans doute parce que pour lui, le P. de Lubac comme Origène ne vont pas assez loin.

Balthasar explore non seulement la *fides christi*, mais la *fides Dei*<sup>43</sup>. Dans le *dénouement* de la *Dramatique divine*, il conçoit non seulement un espoir du Christ, mais une espérance entre les Personnes divines elles-mêmes : « L'espérance comme vertu théologique a sa source dans la vie trinitaire elle-même<sup>44</sup> », parce qu'au

elle les a purifiés grâce à la foi, elle les a transformés et refondus pour en faire une synthèse nouvelle qui découlait de la logique de la foi et qui permettait d'exprimer cette logique ».

42. H.U. von BALTHASAR, *La foi du Christ*, Aubier/Foi Vivante 76, Paris 1976, pp. 55-58.

43. H.U. von BALTHASAR, *La foi du Christ*, p. 79. Cette *Fides Dei*, Balthasar la précise dans *La dramatique divine, IV, Le dénouement*, Culture et Vérité, Namur 1993. Il y recueille les fruits théologiques des œuvres d'Adrienne von Speyr. Il part de l'expérience de la prière et de l'adoration qui a son archétype en Dieu, puisqu'il discerne « le dialogue trinitaire comme l'analogue premier de toute prière » (p. 82). En ce dialogue, en ce « champ infini de la fécondité et de la richesse inventive de l'amour divin [...] il y a aussi ce qui, en plus de l'amour, est désigné comme "vertu théologique", bref l'archétype de la foi et de l'espérance » (p. 83).

44. H.U. von BALTHASAR, *ibidem*, p. 127.

---

### « L'espérance de la gloire »

sein des relations trinitaires, avec l'amour doivent aussi être considérées la foi et l'espérance. La foi "intradivine" s'exprime comme confiance, respect de la liberté d'autrui, désir de « faire à l'autre l'hommage de ce qu'elle a de plus intime ». L'espérance "intradivine" repose elle sur l'excès, la surabondance intrinsèque à la gloire dans laquelle le Père veut « de toute éternité se laisser surpasser par l'amour du Fils<sup>45</sup> ».

L'espérance de la gloire présentée par Lubac est ici dépassée, mais ces considérations ne permettent pourtant pas d'atteindre au mystère de la résurrection du Corps véritable et définitif du Christ. Si l'espérance est bien exprimée en Théologie comme en Eschatologie, il lui manque son lien vital à la Sotériologie.

### Conclusion

En nous invitant à relire *Catholicisme* et particulièrement son chapitre IV, *Spe Salvi* permet de retrouver la véritable dimension sociale de l'espérance chrétienne. S'affrontant à la question de l'individualisme telle qu'elle a émergé dans la société et dans la pensée chrétienne, le Pape s'interroge sur la question de la fin de l'histoire et le Jugement final. Chez le P. de Lubac, le même souci s'exprime christologiquement par la considération de la venue du Christ en gloire, et passe par un éclairage sur une hésitation féconde de la pensée chrétienne concernant une « certaine attente » des bienheureux.

Dans la Tradition, cette attente, nous l'avons vu, est double : attente de la résurrection des corps<sup>46</sup> puisque le bonheur des bienheureux « est parfait en soi, et on ne peut rien trouver qui lui soit spécifiquement supérieur », mais « la même transformation glorieuse du corps à la résurrection est l'effet, en ce qui concerne le corps, de cette vision<sup>47</sup> ». Attente aussi de la résurrection finale en son aspect christologique et ecclésial : « En ce sens que, alors, tous

45. *Idem*, p. 84.

46. Il s'agit là d'une vérité bien mise en valeur dans le *Catéchisme de l'Église Catholique*, lorsqu'il affirme : « Dans la mort, l'âme va à la rencontre de Dieu tout en demeurant en attente d'être réunie à son corps glorifié » (CEC 997) ; Ou encore : « nous croyons fermement que, après leur mort, les justes vivront pour toujours avec le Christ ressuscité et qu'il les ressuscitera au dernier jour » (CEC 989).

47. CDF, « quelques questions actuelles concernant l'eschatologie » (1992), 5.3.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Étienne Guibert**

les frères qui sont au Christ parviendront à la plénitude (cf. Ap 6, 11). Alors, toute la création sera soumise au Christ<sup>48</sup> ».

Dans *Catholicisme*, la seconde raison a la préférence, mais la première n'est pas niée. En fait, l'aspect ecclésial semble majeur au P. de Lubac parce qu'il repose sur le Mystère du Christ, en attente de l'achèvement complet de son œuvre, lorsque tout lui sera soumis, et qu'il remettra tout au Père.

Comme l'eschatologie était à l'origine de la subdivision du sens spirituel<sup>49</sup>, c'est encore en elle « que la doctrine des quatre sens s'achève et trouve son unité » (EM2, 643). Aussi la primauté de la considération de l'espoir du Christ ne s'oppose pas mais s'accorde au contraire, en les renouvelant, avec la Sotériologie – l'aspect ecclésial de la venue dernière du Christ – et la Théologie de la résurrection des corps. L'espoir du Christ en effet est précisément l'espoir de l'avènement du grand Corps ecclésial qui ne connaît aucun vide. Et cet aspect ecclésial permet, dans le Christ, de retrouver également l'attente de la résurrection des corps, non pas d'une manière individuelle, mais comme le grand mystère de la résurrection du Corps un et unique du Christ. Comme telle, cette synthèse demeure inexploitée, y compris par ceux qui s'inspirent du P. de Lubac pour explorer le mystère de l'espérance chrétienne.

Étienne Guibert, né en 1969, prêtre (Lyon), Directeur au séminaire Saint-Irénée, directeur du Service diocésain de formation. Publication : *Le Mystère du Christ d'après Henri de Lubac*, coll. « Études lubaciennes » V, Paris, Éditions du Cerf, 2006.

48. Cet aspect ecclésial est également affirmé fortement par le dernier catéchisme : « Dans la gloire du Ciel, les bienheureux continuent d'accomplir avec joie la volonté de Dieu par rapport aux autres hommes et à la création entière » (CEC 1029) ; Ou encore : « l'Église n'entrera dans la gloire du Royaume qu'à travers cette ultime Pâque, l'avènement glorieux du Christ et l'épreuve ultime de l'Église » (CEC 677).

49. Cf. EM2 p. 416 : « Tout vient ici du hiatus, qu'il a bien fallu constater dès le premier jour, entre les deux avènements du Christ. Étant donné ce hiatus, le sens spirituel de la Bible, qui était un sens eschatologique, devait nécessairement se subdiviser en trois ».

*Communio, n° XXXIII, 5 – septembre-octobre 2008*

Alexis LEPROUX

## Dépaysement et dépouillement

**P**ourquoi et comment « le Christ ressuscité, lorsqu'il se manifeste à ses amis, prend-il le visage de toutes les races<sup>1</sup> » ? Le grand fait du Christ, unique et récapitulatif, n'est pas la simple réminiscence d'un donné déjà présent quoique caché. Il n'est pas davantage l'intrusion violente d'un ordre nouveau qui se jouerait des lois les plus simples de l'histoire humaine et de son développement. Il ne vient pas étouffer les faits et gestes des hommes qui en constituent le tissu mais semble plutôt, telle la rosée sur la toison, les imprégner et les vivifier. À ces épanchements de la charité divine, Henri de Lubac consacre le chapitre 9 de *Catholicisme*. Les deux étapes de sa démonstration traduisent « la juste immanence » de cette charité et son « irréductible transcendance ». Elles introduisent au paradoxe de la saine continuité et de la sainte séparation entre l'histoire des hommes et la vie de Dieu.

### La juste immanence

La logique de l'incarnation est d'abord dévoilée dans la spontanéité des premiers temps de l'Église, miracle et surprise de la vie qui jaillit (*Le fruit de la terre*). Elle est ensuite énoncée en vertu d'un acte réflexif de la conscience ecclésiale éveillée par l'ampleur

1. Henri de LUBAC, *Catholicisme*, Cerf/Œuvres Complètes VII, Paris 2003, p. 256. Référence à cet ouvrage donnée ensuite dans le corps du texte : (C, numéro de la page).

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Alexis Leproux**

de son histoire (*Adaptation*). La logique spontanée de l'enfance cède ainsi le pas à l'effort réflexif de l'âge qui dégage une méthode. « Bien avant que la théologie eût codifié ces principes, l'Église les vivait » (C, 243). Les choses sont vécues ; elles deviennent dès lors intelligibles.

Arrêtons-nous d'abord sur le fait spontané, l'extension rapide et inouïe de la foi au Christ ressuscité qui transforma un monde en un autre. Comment le grand obstacle à l'annonce de l'évangile, qui ne se trouve ni dans le temps ni dans l'espace, mais dans l'intime conviction religieuse du cœur de l'homme, a-t-il été passé ? Quelle fut donc l'attitude des chrétiens, quels furent les moyens des églises dispersées autour de la grande mer ? Lubac s'interroge et constate dès le point de départ qu'en dépit d'une spontanéité dans l'extension du christianisme, une grande alternative s'imposait déjà. Devait-on considérer le monde comme radicalement mauvais ? Fallait-il tout simplement passer par le feu ces autels, ces livres de prières, ces pratiques et coutumes aux allures déroutantes ? Ou bien risquait-on, en détruisant ce patrimoine culturel et religieux, de perdre tout bonnement celui que l'on cherchait à donner ?

Deux attitudes bien distinctes se dégagent dès les premiers temps de l'Église. Les uns confondent leur présence avec un commencement absolu, comme si le monde radicalement corrompu n'avait attendu la lumière que de l'extérieur, plongé qu'il serait dans les ténèbres épaisses. Observateurs injustes, ils méprisent l'acte créateur et ne peuvent de ce fait rendre justice à l'œuvre de Dieu, qu'elle soit ancienne ou nouvelle. Ils nourrissent de surcroît l'illusion hautaine d'inaugurer ce qu'ils ne peuvent que servir. Les autres, plus attentifs à un acte originel, ne peuvent comprendre la rédemption indépendamment de ce que Dieu a déjà fait et, lorsqu'il leur faut agir, s'en souviennent humblement. Faut-il poursuivre l'œuvre initiale et la conduire à son achèvement ? Faut-il corriger l'œuvre abîmée et la restaurer selon son dessein d'origine ? En aucun cas, il ne faut la détruire au risque de se trouver en guerre contre Dieu.

Lubac insiste sur ce point de doctrine qui relie étroitement l'incarnation du Verbe avec la création. Il montre que la pierre d'achoppement pour Tatien ou Marcion fut la pierre d'angle de la doctrine des Pères. L'alternative repose donc sur l'attention à l'unité entre le dessein créateur et l'œuvre rédemptrice, entre l'ancien et le nouveau Testament, entre la nature et la grâce. Les conséquences d'une telle unité n'ont pas fini de travailler les consciences. Lubac ose ainsi mettre l'erreur janséniste en perspective avec celle de

---

*Dépaysement et dépouillement*

Marcion ; il se plaît à citer Pascal après Irénée pour montrer la constance d'une attitude bienveillante et semble rejoindre l'intuition de Teilhard de Chardin qu'il ne nomme pas explicitement : « Qu'il est beau de voir "les éléments du monde" lentement former, mûrir, évoluer sans que nul ne le sache, pour fournir son corps au christianisme naissant » (C, 244).

La perspective de Lubac ouverte aux « semences du Verbe » suscite cependant une objection. Peut-on ainsi appliquer la doctrine de l'image de Dieu inscrite dans l'homme à ce que l'homme peut élaborer de systèmes philosophiques ou religieux, à ce qu'il peut cultiver ou produire ? Que l'homme porte l'image de Dieu et qu'il faille le sauver, personne ne le contesterait. Mais que les cultures et les religions la portent et qu'elles soient appelées au même type de croissance et de redressement, le passage ne va pas de soi. L'argumentation qui fonde la bienveillance proposée ne peut dès lors s'arrêter à une simple référence à l'acte créateur et au fait que la nature humaine n'est pas totalement corrompue. Elle se doit d'assumer un second principe, que l'on veillera à ne pas séparer du fait précédent, consistant à reconnaître que la nature humaine du Christ n'est pas une nature idéale, mais une nature qui tire sa substance de l'histoire. L'image de Dieu n'est pas seulement le fait de l'homme pris en lui-même, indépendamment de son histoire. Elle est le fait de l'homme historiquement attaché par « mille racines » aux générations qui le précèdent. « Le tissu serré de l'histoire humaine » fournit son corps au Christ lui-même et l'on ne peut concevoir l'homme Jésus indépendamment de l'arbre de Jessé. À considérer cet arbre de près, on constate que les infiltrations culturelles et religieuses sont inhérentes à la Révélation elle-même, que l'Écriture est pour ainsi dire « contaminée », que Dieu lui-même s'est insinué sans déchirure dans ce tissu de l'histoire.

Lorsqu'il s'agit d'accueillir plutôt que de détruire, lorsqu'il convient de « sauver une proposition » plutôt que de la perdre, lorsqu'il est nécessaire de consentir aux formes païennes d'expression et de culte, il ne faut y voir aucune trahison de celui qui envoie, mais la réponse fidèle aux exigences propres de son œuvre salutaire. La rencontre des premiers missionnaires avec l'homme religieux de leur temps est dès le commencement reconnaissance du travail secret qui précède et justifie la nouveauté de leur annonce. Et Lubac de s'interroger dans son beau développement ultérieur sur le fondement théologique des missions : « Savons-nous par quels cheminements secrets l'homme de bonne volonté peut, à travers les

**THÈME** \_\_\_\_\_ *Alexis Leproux*

aberrations reçues de son milieu, se glisser jusqu'au port où Dieu le mène<sup>2</sup>? » Ainsi en va-t-il de toute semence qui donne du fruit en son temps : elle pousse et grandit sans que l'on sache comment.

Si le travail secret de la grâce permet d'observer la loi d'incarnation, déjà à l'œuvre dans la rencontre de la foi juive avec le monde oriental et hellénistique, toujours efficace dans la rencontre du Christianisme avec ce même univers du paganisme antique, le passage hors des frontières de cette *oikoumène* antique provoque et implique une prise de conscience plus nette. On ne peut laisser l'œuvre se faire sans en comprendre la dynamique intérieure. Le risque serait d'imiter littéralement une attitude initiale dont on finirait par trahir l'esprit. En effet, l'ouverture spontanée et continue avec laquelle les choses se sont faites dans le bassin méditerranéen, à la jointure des testaments, tout autant inimitable qu'irremplaçable, fonde et détermine l'ouverture vers les grandes religions du monde, mais cela, sans directive précise. Devrait-on se contenter d'une folle adaptation ou d'une improvisation hasardeuse après avoir bénéficié d'une certes spontanée mais néanmoins si prodigieuse préparation ?

Pour répondre à cette question et proposer en fin de compte une méthode réfléchie, Lubac s'appuie sur l'exemplarité du grand travail missionnaire, de Grégoire le Grand (604) à Pie XI (1939). Quatorze siècles d'expansion missionnaire sont ainsi ressaisis en quelques paragraphes pour montrer « l'unité et la pureté de l'esprit catholique » (C, 247) qui inspirait des méthodes aussi variées que les siècles qu'elles marquèrent de leur empreinte. Une présentation si brève d'une question si complexe – on notera l'absence de toute référence aux missions catholiques en Amérique latine ou en Afrique noire – prête le flanc à la critique. On la jugerait complaisante si Lubac n'insistait pas, comme il le fait, sur l'attitude entretenue à l'égard de l'Islam et l'échec significatif d'une rencontre de la pensée chrétienne avec l'univers musulman. On la reconnaît pudique lorsqu'il évoque sans les nommer certains égarements ou excès. Qui lui ferait grief de ne point parler de certaines missions espagnoles ou portugaises, dont l'attitude s'oppose à celle qu'il veut ici décrire ? Lubac ne fait pas œuvre d'historien et n'estime pas utile de revenir sur les souvenirs douloureux d'éradications violentes ou de disparitions malheureuses. Il préfère relever dans cette histoire des promesses toujours d'actualité. La Chine, l'Inde ou l'Islam ne sont pas d'abord des univers religieux perdus dans le passé, anéan-

2. H. de LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, p. 35.



---

*Dépaysement et dépouillement*

tis par des excès coupables ou tout bonnement ensevelis sous les sables. Ils constituent encore les grands horizons, bien vivants et quasi vierges, vers lesquels la marche de l'Église doit tendre.

Revenons sur la méthode réfléchie que Lubac prétend identifier dans cette belle histoire des missions, « une méthode d'immanence » qui rappelle l'influence de Maurice Blondel sur notre auteur. Voici une définition du philosophe d'Aix : « En quoi donc consistera la méthode d'immanence, sinon à mettre en équation dans la conscience même, ce que nous paraissions penser et vouloir et faire, avec ce que nous faisons, nous voulons et nous pensons en réalité : de telle sorte que dans les négations factices ou les fins artificiellement voulues se retrouveront encore les affirmations profondes et les besoins incoercibles qu'elles impliquent<sup>3</sup> ». Cette mise en équation, principe directeur de la philosophie de l'Action, n'est en aucune manière une doctrine d'immanence. Elle propose une rationalité de la vie, toujours paradoxale, toujours plus grande que ce qu'elle laisse apparaître, toujours plus réelle que ce qu'elle pense être. Il ne semble pas concevable que Lubac ait pu écrire *Catholicisme* sans avoir puisé dans les premiers écrits de Blondel, sa lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique (1896) en particulier, l'intuition qui le guide ici. La méthode d'immanence n'est cependant pas reçue par Lubac sous l'angle de sa convenance philosophique qu'il admet, mais selon sa portée christologique. Elle permet de comprendre ce qu'il y a d'unique et donc d'universel dans l'attitude réfléchie de ces missionnaires : la synthèse réalisée de ce qui est annoncé et de ce qui est vécu. La seule apologétique à laquelle l'Église puisse prétendre consiste en une fidélité concrète à la réalité divine qui la fait vivre.

Ainsi recevons-nous avec plus de clarté l'avancée argumentative de Lubac. L'adaptation est certes un accueil patient et respectueux de ce qui est divinement semé depuis la fondation du monde ; elle procède surtout d'une volonté de « ne rien imposer de ce qui n'est pas de la foi » (C, 248). Renoncement, abnégation<sup>4</sup>, Lubac préfère « dépaysement », « exode » (C, 248). La foi ne s'enseigne pas comme un donné quelconque. Elle ne se superpose pas, comme de l'extérieur, à un donné préalable qu'elle viendrait couvrir de son ombre. Elle investit l'homme à partir de ses justes pensées, les assume et les

3. M. BLONDEL, *Premiers écrits. Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (1896) (P.U.F. ; Paris 1956), p. 39.

4. Cf. M. BLONDEL, *L'action* (1893). *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (Quadrige P.U.F. ; Paris 1993) p. 423.

**THÈME** \_\_\_\_\_ *Alexis Leproux*

complète. Cet investissement, que Blondel qualifierait d'intussusception, exige pour s'accomplir une attitude toute simple du missionnaire : que l'exode intime s'opère en soi pour que la vie jaillisse en autrui. L'annonce de l'évangile ne saurait être une adaptation qui ne soit une adaptation aux pensées et aux actions de Dieu. Elle doit « susciter le bien qui n'est pas encore » (C, 248), laisser advenir à son terme ce qui est secrètement engagé et qui ne peut s'opposer à ce qui est humblement annoncé. Il faut se perdre pour qu'ils se trouvent : « loi de l'exode, mystère de solitude et mystère de déchirement, seul signe efficace du rassemblement et de l'unité » (C, 322).

Logique de l'incarnation spontanément vécue, méthode d'immanence réflexivement transmise, on ne saurait enfanter Dieu dans les âmes sans être soi-même « le Dieu de son Dieu<sup>5</sup> ». On ne peut être le Dieu de son Dieu sans « avouer sa foncière passivité ». « Ne rien s'approprier, c'est la seule méthode d'acquérir l'infini. Il est partout où l'on n'est plus à soi<sup>6</sup> ». Le dépassement d'Abraham ou l'anéantissement du Christ nous préserve d'une compréhension superficielle de l'adaptation lubacienne. Certes, il convient d'apprendre les langues et de se laisser imprégner par les cultures et les religions visitées. Il faut surtout vivre l'abnégation volontaire et constante pour « ne rien imposer de ce qui n'est pas de la foi ». Seul cet effort d'intelligence permet au fruit de la terre de croître jusqu'à son achèvement.

**L'irréductible transcendance**

En un sens, Lubac poursuit son parcours selon l'ordre chronologique, proposant un discernement, sur le drame du XIX<sup>e</sup> siècle d'abord, où se développe une nouvelle forme d'esprit, sur la tentation inverse au XX<sup>e</sup> ensuite, incarnée par l'option de Schlumberger. La manière dont Lubac dénonce l'attitude injuste et illusoire du XIX<sup>e</sup> siècle n'est pas sans rappeler sa première partie où il dénonçait Tatien et Marcion ; il s'agit ici encore d'une alternative, d'une option à écarter et d'une voie à choisir.

Une confusion inédite entre le grand fait missionnaire et l'expansion coloniale européenne au XIX<sup>e</sup> implique un discernement nouveau. Lubac répugne en effet à prendre l'esprit d'arrogance d'une civilisation qui transforma les lumières de la science en « aveuglement barbare » pour l'esprit du Catholicisme. Il entend dégager l'Église de ce mouvement européen qu'il ne veut confondre en aucune

5. M. BLONDEL, *L'action*, p. 421.

6. *Idem*, p. 387.

---

*Dépassement et dépouillement*

manière avec l'extension des missions. En utilisant la première personne du pluriel, il ne se place pourtant pas en accusateur du monde occidental qui est le sien, mais en humble pénitent qui reconnaît ses fautes. « Nous pouvons maintenant nous frapper la poitrine » (C, 251). Il rend compte de sa clairvoyance sur une forme d'impérialisme technique et la grande injustice qui en découle. La comparaison qu'il propose en note entre la lettre de Michel Le Tellier et celle d'Alfred de Vigny (C, 252) fait apparaître sans ambiguïté l'abîme qui les sépare. Lubac dénonce ainsi l'illusion d'une supériorité culturelle dont l'Europe du XX<sup>e</sup> siècle subira les dramatiques conséquences : « à [cette] foi s'oppose aujourd'hui un esprit hautain de séparatisme qui constitue une forme de véritable apostasie et qui parce qu'il n'est pas chrétien finit par n'être même plus humain<sup>7</sup> ».

La relation de l'Église avec le monde ainsi dégagée du borbier occidental où les progrès techniques et politiques obscurciraient plus qu'ils n'éclaireraient, il devient possible de retrouver l'originalité toute augustinienne du Catholicisme qui ne supporte ni comparaison ni opposition, mais qui atteste d'une fonction singulière : le catholicisme est « la forme que doit revêtir l'humanité pour être enfin elle-même » (C, 256). Une telle formulation rappelle le célèbre passage de la lettre à Diognète, cité par *Lumen Gentium* : « Comme l'âme est dans le corps, les chrétiens sont dans le monde<sup>8</sup> ». Ce principe guidera l'esprit de *Gaudium et Spes* qui envisage « la présence et l'action de l'Église dans le monde d'aujourd'hui<sup>9</sup> ». Il permet à Lubac d'insister sur le caractère transcendant du catholicisme qui n'ajoute pas une religion aux autres, mais qui apporte le principe et le terme de toutes les religions. Son unicité sans uniformisme, son universalisme pur de tout cosmopolitisme, son intransigeance sans opposition, son intériorité incomparable, tous ces aspects tiennent au dépôt sacré qui le constitue. Ce trésor aussi singulier qu'universel que l'Église porte est la charité divine qui n'appartient à personne en particulier, et qui se trouve promise à tous, sans distinction de races, de langues et de cultures. Et pour éclairer la perspective en la renversant, rappelons cette autre formule du chapitre 2 de *Catholicisme* : « L'Église est le corps de la Charité sur terre » (C, 40).

7. H. de LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, p. 96.

8. H.-I. MARROU, À *Diognète* (SC 33bis ; Paris 1965, 2005) VI,1 ; cf. Concile Vatican II, *LG* 38.

9. Concile Vatican II, *GS* 2.

**THÈME** \_\_\_\_\_ *Alexis Leproux*

Moins fascinée qu'elle ne le fut par ce qu'elle vécut déjà, l'Église se trouve attirée par cette prairie aux mille fleurs qu'elle n'a encore qu'effleuré des doigts. Les esprits appauvris de querelles et de rites ne l'entravent pas dans son élan ; au contraire, ils la poussent à sortir d'elle-même, quitte à vivre esclave en Égypte, laissant là sa robe bariolée en témoignage de son assurance. Elle préfère à l'esprit de secte son exode dans le monde, qu'elle investit patiemment, se risquant à prendre le visage de chacun. Par ce bel examen de conscience, Lubac remet en perspective l'ambassadrice de la Charité qui ne peut jamais, quelle que soit sa situation historique, se confondre avec une culture. Plus radicalement encore, il éveille son attention aux « diversités humaines », « aux aspirations de toutes les âmes ». On lui saura gré de pousser ainsi l'Église jusqu'aux extrémités du monde, jusqu'aux extrémités des âmes : il n'est rien en celles-ci d'excellent qui puisse les empêcher d'accepter son secours.

À la tentation d'enfermer le catholicisme dans un particularisme culturel doté d'on ne sait quelle supériorité illusoire, répond la tentation inverse de réduire le catholicisme à un particularisme culturel dont la seule ambition serait de se juxtaposer aux autres phénomènes culturels et religieux. Pour répondre à cette option qui dénature l'Église et qui s'oppose gravement à la ligne pontificale, Lubac ouvre la voie du « grand dépouillement spirituel ». Sa démarche de discernement se poursuit ainsi pour rappeler l'humble noblesse de l'ambassadrice. Ce n'est plus un siècle qu'il stigmatise comme aveugle et barbare, mais un homme « désabusé » qu'il choisit parmi d'autres, un certain Jean Schlumberger. Cet homme de lettres, admirateur de Claudel et compagnon de Gide dans l'aventure de la Nouvelle Revue française, oppose à l'arrogance scientifique et technique du XIX<sup>e</sup> siècle une déférence toute poétique « sur les frontières du religieux ». Plus subtilement, il s'oppose au dogmatisme catholique qui pourrait naïvement s'ériger en maître de la vérité. En soi, l'attitude paraît modeste et salutaire. Elle constitue pourtant, selon l'analyse qu'en propose Lubac, une anti-thèse désastreuse, une idée mortelle pour le catholicisme. L'idée que le christianisme devrait renoncer à investir d'autres civilisations que celle dont elle se reconnaît la fille, loin de nous affranchir d'une naïveté apparente, nous plongerait dans une sorte de syncrétisme. Plus grave encore, elle nous ferait renoncer à « adapter l'homme à la vérité surnaturelle qui le domine et qui le juge » (C, 258). Ces quelques paragraphes apportent ainsi une dernière touche pour dénoncer l'erreur du moment et rappeler la logique infaillible de

---

### *Dépassement et dépouillement*

la foi. La progression de la réponse est d'autant plus intéressante que Lubac met en perspective différents moments de l'exercice du magistère. Du dernier concile au premier concile, en passant par le combat contre la gnose, pour aboutir à la fidélité de Paul face à Pierre et conclure avec les derniers pontifes, Lubac ne cache pas son intention : montrer qu'on ne peut s'affranchir impunément du magistère ecclésial et de ses perspectives missionnaires.

Le premier argument de Lubac vise l'objection de ces témoins du dehors. Loin d'être une naïve volonté de conquête, la visée universelle de l'Église rappelle la noblesse et l'unité du genre humain. La visée missionnaire, folle prétention pour certains, est au contraire une voix exigeante contre toutes les formes de racisme. Et si une quelconque naïveté serait encore perceptible dans la prétention à investir l'histoire des religions, chose impensable en pratique, Lubac rappelle avec pragmatisme que franchir les sommets permet d'investir les plaines. Le Bouddhisme, l'Hindouisme ou l'Islam ne seraient-ils pas ces hauts lieux que l'Église devraient gravir ? Loin d'être naïve, l'attitude missionnaire est exigeante et pragmatique : exigeante parce qu'elle est fondée sur l'unité du genre humain qu'elle défend ; pragmatique parce qu'elle s'attache aux grandes expériences spirituelles des hommes qu'elle honore.

Le deuxième argument énonce l'objection de Lubac contre l'idée mortelle qui menace son époque : en visant gouvernants et lettrés, Lubac dénonce l'attitude complaisante qui entend rassembler dans l'unité ce qu'on ne tient ensemble que par les jeux subtils du compromis. L'unité visée par le catholicisme n'est pas de cet ordre et l'Église n'épuise ses forces ni à travestir les éléments du monde pour produire une unité dont il ne résulterait qu'une gnose fabriquée par le génie des hommes ni à trahir la vérité de Dieu pour la rendre accessible aux hommes. La solution de Schlumberger est ainsi exorcisée en son double effet mortel : elle conduit à perdre la mémoire des frontières et l'identité qui en résulte ; elle finit par ne plus honorer le choix de Dieu qui n'est pas d'abord le nôtre mais le sien, une garantie de la vérité surnaturelle. Bref, elle dénature et l'histoire humaine et la Révélation divine.

Enfin, Lubac revient à l'exemple de Paul dans sa confrontation à Pierre. L'enjeu reste celui d'une fidélité radicale à la nouveauté du Christ, à sa croix et à ses effets. Les missions répondent à la logique de la foi qui n'apporte pas une *pax romana*, fustigée ainsi par le livre de la Sagesse : « alors que l'ignorance les fait vivre dans une grande guerre, ils donnent à de tels maux le nom de paix » (*Sagesse*

**THÈME** \_\_\_\_\_ *Alexis Leproux*

14,22) ; les missions établissent la paix avec Dieu par le sang versé du Christ. Le salut par le Christ ne constitue pas un fait culturel, réservé à la seule chrétienté occidentale. Il vise la multitude des hommes qui cheminent en ce monde sous la loi du péché. Annoncer le Christ est et restera la grande action de l'Église envoyée dans le monde sans compromis possible, non pour condamner mais pour sauver ce qui est perdu. « L'œuvre missionnaire est la première de ses œuvres<sup>10</sup> ». Le catholicisme traduit ainsi la fidélité au sang versé, un sang unique, versé littéralement et seul capable de purifier l'esprit de ceux qui sont loin comme de ceux qui sont proches. Il est dépouillement spirituel dans la fidélité ecclésiale à l'obéissance du Fils. Il rejoint ce que Blondel avait compris de la pratique littérale comme la condition nécessaire de la Révélation : « C'est jusque-là qu'il faut aller pour que notre volonté trouve enfin son équation, en rapportant sa fin à son principe<sup>11</sup> ».

Lubac montre ainsi que le dépaysement intime, dont nous comprenons qu'il était une obéissance à la volonté de Dieu vécue dans la Tradition, plus intime à l'âme que ne peut l'envisager l'esprit, n'est ce qu'il doit être qu'à la condition d'être une obéissance à l'Église hiérarchique, plus extérieure à l'âme que ne peut l'envisager la conscience. L'esprit est le même, qui menait jadis les apôtres et qui mène aujourd'hui l'Église jusqu'aux extrémités du monde.

Peu préoccupé de sociologie religieuse, Lubac sait que de l'étroitesse douloureuse de la voie catholique dépend l'heureuse largeur et profondeur de son issue. Vigilant à garder sa marche sur la ligne de crête qui conduit au sommet, il empêche constamment notre pied de glisser, à droite ou à gauche. C'est à la φρονήσις christique qu'il nous entraîne<sup>12</sup>, dépaysement de la chair, dépouillement de l'esprit, chemin qui conduit au sommet de la joie duquel seul l'univers peut être embrassé. La sagesse des missions n'oublie ni la variété des civilisations ni l'unicité du magistère. Elle ne prétend pas s'accomplir en dehors de l'obéissance du Fils qui ne cesse de sauver le monde en prenant le visage de chacun.

Alexis Leproux, né en 1971, prêtre (Paris), aumônier au lycée Louis-le-Grand, vicaire à Saint-Étienne-du-Mont, professeur à la Faculté Notre-Dame (Paris). Publication : *Un discours de sagesse. Étude exégétique de Sg 7-8*, Rome, Institut Biblique, 2007.

10. H. de LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, p. 16.

11. M. BLONDEL, *L'action*, p. 421.

12. Cf. *Philippiens* 2,5-8.

*Communio*, n° XXXIII, 5 – septembre-octobre 2008

Philippe VALLIN

## **La méthode de *Catholicisme* : le choix de la coupe sagittale pour une vision unifiante de la foi**

**C***atholicisme* invente un genre littéraire : l'œuvre de théologie. La proposition avancée paraîtra surprenante, au souvenir que l'histoire du christianisme a connu des œuvres majeures de théologie, en des styles d'ailleurs multiples dont l'esthétique de Balthasar, par exemple, s'est essayée la première à rendre compte. Mais dans le contexte culturel français des années 30, il n'est pas douteux que ce livre ait restitué à la théologie la dignité de se constituer en genre littéraire, dignité dont l'empire indiscret des manuels l'avait fait déchoir. Bien sûr qu'on avait laissé un Newman, en des livres puissants, renouveler dans le domaine anglais d'abord la vision de la foi catholique : cette concession ménagée pour l'heureux converti de l'anglicanisme n'allait pas peut-être sans arrière-pensée de stratégie apologétique. Par ailleurs, le XIX<sup>e</sup> siècle de Tübingen, celui de Drey et de Möhler dont *Catholicisme* se souvient<sup>1</sup>, n'avait pas manqué non plus, nous dira-t-on, d'œuvres théologiques de grande altitude.

Bref, nous tenons que *Catholicisme* en 1938 inaugure<sup>2</sup>, et la curiosité que nous nous proposons de partager est de savoir comment *Catholicisme* inaugure, et finalement pourquoi. Notre premier effort devait s'occuper de qualifier la méthode de *Catholicisme*, de fait si étrange auprès des pratiques ordinaires de la théologie des

1. P. 277. *Catholicisme* est cité dans la pagination des *Œuvres complètes*.

2. V. Carraud nous signale l'effort parallèle de K. Adam à Tübingen (*Le vrai visage du Catholicisme*, 1931).

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Philippe Vallin**

années 30 du XX<sup>e</sup> siècle. Mais nous avons choisi de commencer par réfléchir à un *status quaestionis*. Car Lubac a trop parlé de « l'occasion de ces écrits<sup>3</sup> », quand *Catholicisme* nous a semblé tout le contraire d'une œuvre occasionnelle : c'est une œuvre qui comporte au contraire toute sa nécessité à tous les points de vue. Nous reviendrons ensuite sur la méthode de ce livre, une méthode que nous préférons, d'un mot lubacien, appeler « compréhensive ». Pour l'éclairer davantage, nous avons emprunté aux anatomistes cette expression de *coupe sagittale*, dans un temps, le nôtre, où ce procédé peut s'exercer non sur les seuls cadavres, mais, par l'imagerie, sur les corps mêmes qui sont vivants comme est vivant le corps des mystères de la foi.

Nous voudrions montrer au fond que *Catholicisme* est le spécimen accompli de l'acte théologique qui est de soi un acte poétique et non pas l'acte d'une répétition classique, encore que cette poésie comme l'autre suppose une parfaite connaissance du discours classique. De la méthode sagittale à la diction neuve des mystères anciens manquerait le moyen terme : ce livre nous découvre comment c'est Dieu lui-même qui dans les économies du salut, en vertu de l'incarnation et du mystère pascal, en vertu du don de l'Esprit, recueille et attire en sa gloire une création qu'il totalise en lui-même. Le *nexus mysteriorum* sans cesse renoué par la poétique de la Tradition n'est autre que le *nexus Trinitatis* : le lien logique de la foi est le lien par le Logos et le Logos de la croix, Jésus crucifié. La théologie, c'est Dieu qui l'écrit parce que c'est Dieu qui l'accomplit.

### **I. *Status quaestionis* : Le théologien de Catholicisme, un penseur d'occasion ?**

La modestie du P. de Lubac ne fut pas ce que l'on croit : il ne faut pas prendre à la lettre les excuses dont il accompagna souvent la publication de ses livres, et surtout le grand commentaire qu'il voulut donner sur la succession presque accidentelle de ses travaux les plus aboutis dans *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. À l'entendre, il n'est pas chez lui d'œuvre, si épaisse qu'elle fût, qui n'ait pris ses amorces dans telle demande anodine<sup>4</sup> : « Mon premier livre

3. À ne prendre que les titres, en 1984 : *Théologies d'occasion* ; en 1989 : *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*.

4. Voir *Théologies d'occasion, op. cit.*, p. 7 (Préface).



---

### **La méthode de Catholicisme**

fut *Catholicisme* (1938), explique-t-il dans son *Mémoire*<sup>5</sup>. Il est fait de pièces et de morceaux, d'abord indépendants, cousus tant bien que mal en trois parties, sans aucun plan préconçu ! Il ne faut voir là aucune coquetterie, et encore moins du mensonge, car les investigations bien avancées dans sa bibliographie ont montré qu'il avait en effet recuit à maintes reprises la matière de nombreux articles pour combiner à la fin des livres denses et puissants. Il dit vrai, donc, chaque fois qu'il parle d'« occasions », de causalités occasionnelles, mais nous aimerions suggérer maintenant à quel point une humilité plus mystérieuse et réelle s'exhale à son insu de ses protestations de théologien « d'occasion ». Elle touche à la causalité originare de ce qu'il faut bien appeler son génie, manifesté sauf à lui dans le caractère de *pleine nécessité* de son œuvre.

#### *1. Catholicisme : un chef-d'œuvre enveloppé en tête d'une œuvre développée*

Pour celui qui relit soixante-dix ans après ce *Catholicisme* de 1938, et qui en même temps connaît la suite prétendument accidentelle de ce premier livre, il apparaîtra que tous les ouvrages majeurs de notre théologien y étaient déjà présents, et non point semés en germes, mais formés en embryons. Henri de Lubac fut sur plus d'un demi-siècle l'auteur d'une œuvre énorme que sa persévérance a su intégralement *développer*, mais à partir de leur état intégralement *enveloppé* dans son premier livre au titre prometteur : *Catholicisme*, c'est-à-dire « totalité », c'est-à-dire « totalisation des mystères » ou encore « mystère chrétien de totalisation ». La vaste question du surnaturel y est présente, et aussi *Corpus mysticum*. On y rencontre le noyau d'*Histoire et Esprit*, d'*Exégèse médiévale*... Notre admiration se redouble à mesurer l'angle aveugle, l'angle d'humilité non feinte, moyennant quoi la précaution divine a permis dans un prêtre l'ouverture d'un si large regard théologique et qui allait être si essentiellement conséquent. Qu'un tel regard ait été divisé selon les occasions, n'empêche pas qu'il fût visionnaire d'un vaste dessein unifié. Mais Henri de Lubac devait ignorer, en effet, à quel degré il avait contribué à produire ce *grand œuvre*, savoir que la vie de l'Église, malgré toutes ses disgrâces, finirait par ressembler au renouveau proprement « catholique » que son maître livre décrit dans toutes ses dimensions ; et il a ignoré aussi bien les correspondances et les réciprociétés qu'il y avait du grand œuvre d'*aggiornamento* ecclésial à cette œuvre théologique de toute première magnitude.

5. *Mémoire*, p. 25.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Philippe Vallin****2. « L'occasion de mes écrits » : l'indice d'un malentendu véritable**

Reste donc tout de même la question des « occasions » : l'étude que nous avons proposée pour cette journée de la méthode de *Catholicisme* tend à confirmer la pertinence de ce mot. Ce qui apparaît, c'est tout bonnement que le P. de Lubac était le dernier à pouvoir soupçonner à quel point son œuvre était grande, et comment c'était du coup cette grandeur qui le devait faire occasionnel au jugement des petits auteurs pédagogues : mécanique fâcheuse, sinon fatalité... Donc, *nolens volens*, le jésuite de Fourvière ne fut pas trouvé dans la synchronie que la cadence théologique de son époque imposait : il écrivit à côté des pages, à côté des traités que le conformisme des thèses d'école encadrait et distribuait avec soin. C'est vrai, par exemple, que notre théologien eut l'air de produire des recherches curieuses d'historien ; et quel historien, celui qui, à l'âge du surréalisme, exhumait Baïus et invitait Proud'hon à la table du catholicisme, qui pratiquait les inventaires de l'exégèse médiévale et piquait au bout de son crayon la minuscule expérience d'un Monchanin, celui qui se fit le paléontologue de la pensée de Teilhard et du *corpus triforme* ! Des théologiens, des philosophes moins petits eussent peiné à le suivre, mais non point Balthasar, mais non point Gilson.

**3. Le problème d'une théologie classique, c'est-à-dire d'une méthode de classement**

La vieille théologie qui ne reconnut point ses méthodes, ni ses classements dans les livres du P. de Lubac ne tarda pas à douter d'y reconnaître ses dogmes. Or, s'il est vrai que la modestie d'Henri de Lubac lui fit accepter volontiers de passer pour un penseur d'occasion, au plan extérieur des objets d'étude, en revanche, il savait travailler pour une vision unifiante de la foi, et toute suspicion touchant à la rectitude doctrinale lui était insupportable. *Catholicisme*, dans une certaine ingénuité, mais beaucoup d'autres ouvrages développés ensuite, ceux-là avec un souci et une intention délibérés, auraient à montrer que la « vieille » théologie était souvent bien récente et qu'elle avait trop vite appris à confondre une certaine vision des mystères, plus classique qu'ancienne, avec les mystères eux-mêmes, tendant au bout du compte à faire de la théologie *une affaire classée*. Lubac cite à la fin de son livre un chanoine Masure, bien éloquent sur le sujet : « Et ainsi, tous nos grands dogmes : divinité du Christ, fondation de l'Église, unité de la foi, sacramentalisme, – au lieu de se présenter comme autant de

---

## *La méthode de Catholicisme*

pièces détachables d'un système composite, et peut-être arbitraire –, s'appellent les unes les autres pour fournir la solution la plus inespérée, mais la plus logique aussi et la plus accordée avec nos lois profondes » (p. 312). Il est moins grave, à coup sûr, de constater la suture « des bouts et des morceaux » dans la constitution extrinsèque et matérielle d'un livre que dans la démarche présumée intrinsèque et spirituelle de l'exposé doctrinal.

## **II. La vision compréhensive contre le découpage du mystère vivant de la foi**

Nous nous sommes nous-même étonné longtemps de l'étrange et féconde rencontre qui se produisait en nous, chaque fois que nous avons achevé la lecture d'un livre du P. de Lubac : à la fois, le sentiment d'avoir été promené dans des régions méconnues de l'expérience chrétienne, avec cet intérêt intellectuel que le détour exotique sait toujours bien exciter ; et à la fois, l'intuition plus secrète et mystérieuse d'avoir été raffermi, éclairé, vivifié même, dans la totalité organique de notre acte de foi. *Catholicisme* suggère de traduire par « compréhensif » (p. 273) ce sentiment intuitif, et embrassant pour ainsi dire, de la synthèse de foi.

### *1. La foi comme ensemble organique : « unir pour distinguer<sup>6</sup> »*

À y regarder de plus près, nous avons fini par observer que notre théologien veillait à ne jamais isoler un objet d'étude dans le champ de son regard sans convoquer, d'une façon ou d'une autre, tout le reste de l'ensemble solidaire auquel il appartient. Il n'est pas chez lui de thème doctrinal mis au premier plan qui ne trouve à recomposer derrière lui une perspective en profondeur où s'alignera l'ensemble des aspects attenants ; là où la méthode est précieuse, c'est que chacun de ses aspects obtiendra lui-même une expressivité nouvelle de la position inédite que Lubac lui assigne.

Prenons un exemple extrême dans *Catholicisme* : voilà un livre dont nous avons loué le caractère totalisant dans l'ordre de l'exposé de foi ; or, il n'y a rien d'un peu substantiel, nous exprimera un objectant, sur la Vierge Marie. Qu'on se détrompe : encore que la doctrine mariale soit placée ici au point de fuite de la perspective

6. C'est le sous-titre fameux à cause de Maritain, d'une partie du chapitre XI : « Personne et société ».

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Philippe Vallin**

– et cette discrétion constituait elle-même comme le rajeunissement d’une théologie mariale qu’on avait plus épaissie qu’éclairée, depuis des générations, à force qu’on l’avait isolée –, elle est à ce poste très subtilement reliée à l’organisme vivant de la foi, et elle y profite : dans le chapitre II (p. 44), au moment qu’il représente l’Église en épouse et en mère de sainteté, contrastée de l’assemblée des pécheurs qu’elle est aussi sous un premier point de vue, Lubac explique qu’elle est « de l’autre, une vierge immaculée, mère des saints, née au Calvaire du côté ouvert de Jésus, ou l’assemblée même de ceux qu’elle a sanctifiés : *Ecclesia in sanctis, Virgo mater* ». On ne peut douter que la formule de « Vierge mère » n’évoque dans son esprit l’analogie mariale, mais il ne juge pas utile à cet instant de le souligner bruyamment ; de même, quelques pages plus loin (p. 52), lorsque c’est l’image du buisson ardent qui vient sous sa plume pour exprimer la plénitude et l’immanence du Saint-Esprit dans l’Église. Il n’empêche que la solidarité des deux mystères ici observés, dans un autre alignement que l’alignement ontologique de la christologie d’Éphèse par exemple, constituera cette articulation même choisie dans *Lumen Gentium* à Vatican II (ch. VIII, n° 54) pour fournir à la mariologie une situation dogmatique intégrante et non point séparée<sup>7</sup>.

**2. Coupe sagittale / coupe frontale : de l’anatomie à la théologie**

Le lecteur informé des traités classiques<sup>8</sup> de la théologie comprend bien, une fois la lecture de *Catholicisme* achevée, que tous les éléments imposés de la doctrine ont été explorés, mais il ne saurait guère expliquer comment un circuit imprévisible s’est dessiné entre ce qu’il avait coutume de considérer comme des parties déjà découpées dans le mystère, et surtout comment sa vision de foi a pu recevoir un nouveau relief de ce parcours inédit.

L’idée nous est venue que cette surprise et cette confirmation relevaient d’une procédure analogue à celle qui surprend et confirme

7. Cf. H.U. von BALTHASAR, J. RATZINGER, *Marie, Première Église*, Paris-Montréal, Apostolat des Éditions-Éditions Paulines, 1981.

8. Henri de LUBAC sait employer ce mot sans nuance péjorative. Ainsi dans la note 1 de la p. 194 à propos du salut des « infidèles », il communique cette référence : « Voir l’ouvrage classique de L. Capéran : *Le problème du salut des infidèles*, essai théologique, 2<sup>e</sup> éd. 1934 ». On voit bien par la date de parution que l’épithète « classique » ne signifie de soi rien de particulièrement ancien ou traditionnel.

---

### **La méthode de Catholicisme**

la science anatomique des étudiants en médecine, lorsque les planches de leurs manuels ou les images de l'enquêteur électronique leur montrent une vision inhabituelle de l'intérieur du corps humain : la vision en coupe *sagittale*. La coupe plus ordinaire par laquelle ils reconnaîtront l'ordre et la topographie des os et des organes dont ils ont avec nous l'usage et, par conséquent, la connaissance originaires, c'est la coupe dite *frontale*. Elle reproduit cette conformité du schéma corporel qui nous est le plus familier : les poumons entourent le cœur et l'estomac est au-dessous ; il suffit de respirer et de manger pour avoir appris cela.

Transposée en théologie, cette coupe frontale fait une présentation classique des mystères dont plusieurs passages de *Catholicisme* s'essayent à rendre compte : « Il est certain, d'une façon plus générale, que l'intelligence logique – celle de l'*homo faber* plus que de l'*homo sapiens* – commence par découper les objets, les "définir", les isoler pour les relier ensuite artificiellement ; et il n'est pas moins certain que, dans son appétit de clarté analytique, elle s'impatiente de toute idée mystérieuse » (p. 265, au chapitre X, « La situation présente »).

#### *3. Les dangers d'une théologie de controverse*

La structuration anti-protestante de la production théologique d'après le concile de Trente a provoqué, toute nécessaire qu'elle ait été à une certaine époque, des durcissements disharmonieux de tels articles de foi et la perte de leur homogénéité avec d'autres mystères non moins précieux pour la synthèse vivante de la tradition<sup>9</sup>. Lubac interroge : « "C'est un grand malheur, a-t-on dit, d'avoir appris le catéchisme contre quelqu'un". Il est en effet à craindre, d'abord, qu'on ne l'ait appris qu'à moitié, et même si ce qu'on en retient est à la lettre rigoureusement exact, l'étroitesse du point de vue et la disproportion des parties ne risquent-elles pas dans certains cas d'équivaloir en pratique à une idée fausse ? » (p. 267).

9. Cf. Dom A. VONIER, qui publia de vigoureux petits livres dont une des visées fut de rompre avec cette structuration antiprotestante : en 1925, par exemple, *La clef de la doctrine eucharistique*, contre les excès immolationnistes engendrés par une sorte de vérisme eucharistique ; en 1937, *Le Peuple de Dieu*, pour une vision plus ample de l'Église, laquelle ne devrait pas se confondre, malgré les négations protestantes, avec une hiérarchologie. *Lumen gentium* s'en souviendra.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Philippe Vallin**

La coupe sagittale a dû sortir non moins, chez les anatomistes, du danger des idées fausses sur la vérité des organes et des fonctionnements physiologiques qui s'entretenait dans la perception ordinaire de la topographie corporelle. La coupe frontale risquait de méconnaître des proximités, des liaisons, des médiations actives que ne saurait révéler qu'une autre vision, moins prévisible justement, la vision sagittale, laquelle tranche le corps de haut en bas selon ses symétries latérales.

### **III. La coupe sagittale en théologie : l'appel du tout par les parties et des parties par le tout**

Le procédé de la coupe sagittale, comparé aux deux autres angulations, apportera proprement deux bénéfices : à l'évidence une plus grande justesse pour l'investigation d'un corps inscrit dans les trois dimensions de l'espace ; mais surtout le respect d'un facteur décisifs de la corporéité humaine, la symétrie latérale – avec l'exception des asymétries selon les cas – puisque l'homme est droitier ou gaucher. Là encore, transposée en théologie, la vision sagittale comme la frontale entend bien conserver la compétence sur la totalité du corps pour une synthèse globale des mystères de la foi. Mais, au lieu de procurer une sorte de topographie statique, elle obtient de son angulation spéciale un effet dynamique dont *Catholicisme* a fourni l'excellente preuve. Chacune des parties rappelle au primat du tout ; chacun des organes théologiques se définit par sa corrélation et sa transitivité plutôt que par sa subsistance et sa valeur propres. Il s'ensuit que la circulation de vie est dégagée avec plus de clarté par le dessin de toutes les connexions. Or, c'est bien en effet la vie qui veut se donner des organes, plutôt que le contraire.

*1. Symétrie et latéralité : « Toutes les choses vont deux par deux en vis-à-vis » (Siracide 42,24)*

*Catholicisme*, du côté de la théologie qui nous intéresse, offre l'originalité de ce double effort. D'une part, la vision de la foi y est constamment latéralisée, comme si un symbole biblique, un thème doctrinal, un concept dogmatique ne devait jamais s'énoncer hors de la symétrie même paradoxale dont Lubac exige et fait attendre l'énonciation connexe. D'autre part, la coupe active au travers du corps des mystères – et active d'abord de l'acte vivant de diction d'un théologien-poète –, cette coupe, donc, s'entend toujours à

---

## La méthode de Catholicisme

rappeler la vie bien vivante des mystères de la foi à l'heure même où l'on se mêle de les observer. Bref, on ne se *démêle* pas de leur vie, comme ferait un médecin légiste parmi les organes morts d'un cadavre à disséquer. L'acte théologique est de soi acte d'esprit, il enrichit les mystères d'eux-mêmes, disons : de leur propre force et lumière, au moment même de les contempler, au rebours de l'idée si pauvre que la rédaction doctrinale dénombre, décalque, ou duplique. Essayons d'illustrer ces deux aspects.

La vision d'une foi latéralisée est explicite dans notre livre. Le mot de « dogme », par exemple, qui préside au premier chapitre nous avait rendu perplexe, empêché que nous étions, déjà, de mesurer dans la substance du texte même ce que la pensée recelait de formellement *dogmatique*. Il nous a paru à l'examen que l'emploi de ce mot signifiait l'intention la plus profonde du P. de Lubac : alors que le mot « dogme » pouvait indiquer par excellence une vérité de foi bien circonscrite et savamment unilatérale, *Catholicisme* place d'entrée de jeu sous le patronage de ce mot la contradiction de cette idée courte, et le premier chapitre du livre propose justement d'assumer à la fois la perception des mystères en forme duelle et leur réduction à l'unité par le Christ lui-même. Citons : « Alors que Dieu agit sans cesse dans le monde pour faire tout concourir à l'unité, par ce péché qui est le fait de l'homme, la nature unique fut brisée en mille morceaux, et l'humanité qui devait constituer un tout harmonieux, où *le mien et le tien ne seraient point opposés*, devint une poussière d'individus aux tendances violemment discordantes » (p. 11).

### 2. Assumer les dualités et les résoudre en l'unité du Christ

Suivra la mention de maintes dualités mal assumées où chacun attire tout à soi : celle en l'homme de la chair et de l'esprit dont saint Paul décrit la lutte ; le combat entre les puissances célestes et les êtres humains, « la dualité tragique, note Lubac, symbole de tant d'autres, entre Juifs et Gentils<sup>10</sup> » (p. 19). Or, ce qui vient aussitôt représenter aux yeux de notre auteur à la fois la déchirure et sa résolution, c'est le corps du Christ en croix, dont la latéralité est rendue manifeste par l'extension des bras, accusée encore par la crucifixion des deux larrons, « l'un à droite, l'autre à gauche », décrit l'évangile de Matthieu (27,38), tout de même qu'il avait décrit au ch. 25 le jugement dernier : « Il placera les brebis à sa droite et les

10. Même description aux pp. 161-162.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Philippe Vallin**

chèvres à sa gauche (*Matthieu* 25,33). Lubac explique maintenant, à l'aide de *l'épître aux Éphésiens* (2,14) comment Jésus « vient apporter l'unité et la paix » : « Il est lui-même, personnellement, cette paix, *Pax nostra*. Du haut de sa croix, les bras étendus, il rassemblera les parties disjointes de la création, “renversant” entre elles “le mur de séparation”. Son sang va “rapprocher” ceux “qui jadis étaient éloignés”, cimenter les deux parties de l'édifice » (p. 19-20). Au chapitre VI, lorsqu'il aborde la dualité de l'Église et de l'âme, si l'on veut macrocosme et microcosme, Lubac répète : « Mais ce ne sont pas là deux objets séparés, et leur ordre non plus – l'ordre même de la doctrine et de la « pratique » – n'est pas indifférent<sup>11</sup> » (p. 169).

On aura selon nous mieux compris le projet du P. de Lubac dans *Catholicisme*, si l'on reconnaît avec lui que cette scission tragique qui affecte la création après le péché, risque d'affecter jusqu'à l'exposition même des mystères de la foi au lieu qu'on y trouve comme dans l'Écriture la marque même et l'énergie de leur réunion : « Toutes choses vont deux par deux en vis-à-vis, [*Dieu*] n'a rien créé d'imparfait, l'une renforce le bien de l'autre, qui pourrait se rassasier de voir sa gloire » (*Siracide* 42,24-25).

### 3. La diction des mystères appartient aux mystères

Second aspect que nous voulions illustrer : la connexion vive entre les mystères que la coupe sagittale est plus habile à représenter, les enrichit réciproquement d'eux-mêmes, et d'ailleurs les recrée en leurs trois dimensions loin qu'elle les aplatisse comme font en cartographie les planisphères menteurs. Ici, le mystère de foi doit obstinément se ressembler faute d'aligner son épistémologie sur les pires conceptions de la société<sup>12</sup>. À propos du système temporaliste de Marx, par exemple, Lubac affirme : « C'est la vision d'un monde infiniment plat. La plus incompréhensible régression de l'homme, s'il s'en accommodait (...). L'homme social, l'homme historique de Marx n'a que deux dimensions » (p. 316). À l'inverse, le dynamisme de la coupe sagittale, illustrée cette fois dans l'interprétation de l'Écriture (ch. VI), réunit en acte ce que des

11. Et nous retrouvons là (p. 171) nos deux larrons : « Les deux voleurs mis en croix avec Jésus, figure des deux peuples, le sont aussi des deux attitudes de l'âme ».

12. *A contrario*, la description magnifique empruntée à Claudien Mamert de la société du prochain, pp. 54-55.



---

### ***La méthode de Catholicisme***

différenciations, normales peut-être, mais nuisibles, menaçaient d'isoler et de figer dans l'inerte. Lubac évoque ainsi la différenciation entre la lecture des « théologiens » et celle des « spirituels » (p. 177), que la médiation de l'Église viendra résoudre pour ranimer ce qu'il appelle avec Ambroise les « *processus animae* », soit, dit-il plus loin : l'application à la vie de l'âme du rythme vital de l'Église » (p. 177).

Pour notre auteur, le mystère qui nous oblige de soi à l'observation intérieure et opérative de la foi, c'est l'eucharistie. Elle est proprement le lieu en lequel l'Église procède comme sur elle-même à cette coupe sagittale pour mieux s'apprendre de son Sauveur, et se connaître, dans le moment de l'acte intime de son salut : « Il y a de l'eucharistie comme de l'Écriture une intelligence spirituelle : c'est ce que signifie le geste de la fraction, geste auquel les disciples d'Emmaüs reconnurent jadis le Christ, geste qui nous "ouvre" le mystère pour que nous y trouvions signifié le Corps du Christ qui est l'Église » (p. 67). On permettra maintenant que nous nous contentions de suggérer une interprétation technique du mystère en cause. La théologie, à la ressemblance des autres langages, se plaît indéfiniment dans l'analogie de proportionnalité : elle aime reconnaître, puis expliquer, que le rapport qui se noue ici-bas se fait à l'imitation de celui qui se noue éternellement en une sublime perfection dans le temple d'en haut. Or, un danger d'extériorité advient par force dans l'usage intempérant de cet art de la comparaison parallèle, quand notre foi nous dit au contraire que le Verbe s'est fait chair, et qu'il opère lui-même en bas, en vertu propre de ce qu'il est en haut, avant qu'il n'aille jusqu'à introduire au Ciel l'humanité vraie assumée sur la terre. *Analogie d'attribution*, cette fois, si clairement attestée dans *l'épître aux Hébreux* (9,24) : « Ce n'est pas en effet dans un sanctuaire fait de main d'homme, *simple copie du véritable*, que Christ est entré, mais dans le ciel même, afin de paraître maintenant pour nous devant la face de Dieu ».

### ***Nexus Trinitatis in Christo :* le Verbe par qui tout a été dit**

Bien sûr que l'écriture théo-logique est logique comme elle est langage. Mais, à sa manière modeste, Henri de Lubac a interrogé dans *Catholicisme* les Chrétiens de notre génération, non moins que ceux de la sienne, et il leur demande : qui pense au milieu de

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Philippe Vallin**

l'Église et qui parle, *au total*? « Au total » : chaque fois que nous nous servons de cette formule, nous savons combien elle est abstraite et, partant, contradictoire : aucune créature n'a le moyen, ni la compétence de « totaliser ». Mais en Jésus-Christ, en sa voix, la récapitulation de toutes choses s'est en vérité accomplie, et c'est pourquoi son Église est *catholique*. Aussi ne fallait-il pas disjoindre la méthode de son objet, ni se déprendre du Verbe de la croix qui attire tout à lui : « Mystère de solitude et mystère de déchirement, seul signe efficace du rassemblement et de l'unité<sup>13</sup> ». Ainsi, de l'auteur de *Catholicisme* on pourrait dire après saint Paul en 2 *Corinthiens* 3,3, qu'il a « écrit, non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur [*nos*] cœurs ».

Philippe Vallin, né en 1956, prêtre de l'Oratoire de Saint-Philippe-Néri (Nancy), maître de conférences à la Faculté de théologie de l'Université de Strasbourg. Publication : *Le prochain comme tierce personne chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000.

13. Dans « *Mysterium crucis* », conclusion de *Catholicisme*, p. 323.

*Communio, n° XXXIII, 5 – septembre-octobre 2008*

Vincent CARRAUD

## Le mystère le plus difficile à croire

À la mémoire de Jean Albert

«**M**ystère de l'Église, plus profond encore s'il est possible, plus "difficile à croire" que le Mystère du Christ, comme celui-ci déjà était plus difficile à croire que le Mystère de Dieu». C'est à cette phrase de *Catholicisme*<sup>1</sup>, à cette seule phrase, que je voudrais être attentif aujourd'hui. Elle se trouve dans le chap. II de l'ouvrage, plus précisément dans la partie du chapitre qui figure sous le titre courant « Église et corps mystique ». Cependant je ne m'intéresserai pas directement à la notion de corps mystique, dont les études proliféraient depuis une décennie au moment où fut publié *Catholicisme*<sup>2</sup> – et dont *Corpus mysticum* révolutionnera l'approche. Cette phrase n'a, à ma connaissance, jamais étonné personne, si du moins l'on en juge à la fois par les comptes rendus de l'ouvrage faits à l'époque<sup>3</sup> et par les

1. Je cite *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* dans l'édition des *Œuvres complètes* du cardinal Henri de Lubac, t. VII (désormais OC VII), éd. par Michel Sales avec la coll. de M.-B. Mesnet, 2003 (la citation se trouve pp. 48-49) ; cette édition reproduit la 7<sup>e</sup> éd. (1983).

2. Voir Yves CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, 1970, rééd. 2007, p. 464 : « Il est paru, dans les années 1920-1925 autant d'articles sur le Corps mystique que dans les vingt années précédentes ; il est paru, en 1930-1935, cinq fois plus qu'en 1920-1925 ; le sommet a été atteint en 1937 ».

3. Voir par exemple les comptes rendus dus au P. CONGAR parus dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* : pour l'année 1938. Celui de

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Vincent Carraud**

études récentes consacrées à la pensée du P. de Lubac<sup>4</sup>, y compris les études d'ecclésiologie<sup>5</sup>. Je voudrais m'en étonner. Me risquant dans un domaine qui n'est pas le mien, l'ecclésiologie, du moins m'efforcerais-je de faire mienne la méthode des enquêtes du P. de Lubac lui-même – il est remarquable que les livres récents, même fins et fidèles, qui lui ont été consacrés soient de ce point de vue si peu lubaciens, rapportant bien rarement son propos à ses sources.

Le chap. II de *Catholicisme* constate la pluralité des sens du mot Église, en particulier la dualité entre l'Église visible, « imparfaite et transitoire » et « la réalité spirituelle et définitive » du « Corps mystique en son achèvement ». « D'où des propositions qui semblent au premier abord contradictoires. Car il y a lieu de distinguer, non pas le moins du monde deux réalités sans rapports intrinsèques, mais comme une double série de points de vue, dont aucun ne recouvre l'autre exactement ». Cette dualité des points de vue s'applique à « l'unique image de l'Épouse », qui « évoque deux visions inverses [...] : l'être misérable que le Verbe a pris en pitié et qu'il est venu, en s'incarnant, tirer de sa prostitution ; ou tout à l'inverse, la Jérusalem nouvelle » ; « D'un côté, nous avons une assemblée de pécheurs [...] ; de l'autre, une vierge immaculée [...] » ; d'un côté une institution historique, de l'autre la Cité même de Dieu ; d'un côté un moyen, de l'autre une fin, etc.<sup>6</sup> Le P. de Lubac multiplie alors les exemples de cette double série en une liste peu organisée. Mais il ne manque pas de renvoyer, pour sa systématité, aux deux colonnes qu'avait données le P. Congar dans *Chrétiens désunis*<sup>7</sup> ainsi qu'au traité classique du P. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*<sup>8</sup>. Car ce n'est pas ici la relation plus ou moins organique des images et des appellations de l'Église qui l'intéresse, mais la nécessité,

*Catholicisme* et pour l'année 1953 celui de *Méditation sur l'Église*, repris in *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, 1964, pp. 510-512 et 619.

4. À titre d'exemples, voir Jean-Pierre WAGNER, *La théologie fondamentale d'après Henri de Lubac*, Cerf, 1997, en part. le chap. 8, pp. 201-227 ou Étienne GUIBERT, *Le mystère du Christ d'après Henri de Lubac*, Cerf, 2006, en part. dans le chap. 5, pp. 220-239.

5. Voir par exemple Marc PELCHAT, *L'Église, mystère de communion. L'ecclésiologie dans l'œuvre de Henri de Lubac*, Montréal, Paulines et Médiaspaul, 1988 ; Paul MCPARTLAN, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*, Edimbourg, T. & T. Clark, 1993.

6. Toutes les citations qui précèdent appartiennent aux pp. 42-45 de *Catholicisme*.

7. *Principes d'un "œcuménisme" catholique*, Cerf, 1937, chap. II, « L'unité de l'Église », pp. 95-100 ; voir *Catholicisme*, n. 3, p. 46.

8. Louvain, Museum Lessianum, 1933 ; 2<sup>e</sup> éd. 1936.

---

*Le mystère le plus difficile à croire*

ayant posé les distinctions, « de rétablir l'unité<sup>9</sup> »: « Sans être en tout point co-extensive au Corps mystique, l'Église n'est pas adéquatement distincte de lui. Aussi est-il normal qu'entre elle et lui [...] s'établisse une sorte de communication des idiomes: *Corpus Christi, quod est Ecclesia*. "Je suis Jésus, que tu persécutes"<sup>10</sup> ». La comparaison la meilleure est ici celle du corps, précisément du « double état d'un même corps »: « [...] comme notre pauvre corps charnel est celui-là même qui, spiritualisé, aura sa part de gloire [...], l'Église qui vit et qui progresse péniblement en notre pauvre monde, est celle-là même qui verra Dieu face à face ». Le P. de Lubac dénonce alors, avec netteté, une double abstraction. La première abstraction consiste à ne voir d'Église divine que dans la société invisible des saints<sup>11</sup>. Plus remarquablement, il appelle aussi « abstraction » l'« excès inverse »: « L'Église "en tant que visible" n'est elle aussi qu'une abstraction, et notre foi ne doit jamais séparer ce que Dieu, dès l'origine, a uni: *Sacramentum magnum, in Christo et in Ecclesia* ». Ce que Dieu a uni: à l'unité (conceptuelle) de ces deux abstractions, Église « tout invisible » et Église « en tant que visible », le P. de Lubac substitue l'union du Christ et de l'Église selon la *lettre aux Éphésiens* 5, 31, *sacramentum magnum, erunt duo in carne una* – le concept d'union traduit le *adhaerere* de la Vulgate, *homo adhaerebit uxori*. Le P. de Lubac mentionne l'union du Christ et de l'Église à l'occasion de la diversité des points de vue sur l'Église: non seulement ce n'est pas traiter directement de l'unité<sup>12</sup> comme première note de l'Église, mais bien plus, c'est présupposer que l'union du Christ et de l'Église

9. « Gardons-nous donc de confondre, malgré leur compénétration, des points de vue aussi divers. Le danger n'en est pas chimérique, et les conséquences pourraient en être graves, comme l'histoire du donatisme ou celle du jansénisme nous le montre. Mais, une fois rappelées les distinctions nécessaires, et quitte à ne pas les oublier en temps opportun, il n'importe pas moins de rétablir l'unité » (p. 46). – Sur ce danger du jansénisme, voir *Méditation sur l'Église*, OC VIII (voir *infra* n. 22), p. 79.

10. La 5<sup>e</sup> édition corrige: « Sans posséder encore la plénitude de sa taille, l'Église de la terre est déjà le Corps du Christ, son Corps social et mystique. De saint Paul à l'Encyclique *Mystici Corporis* [l'encyclique date du 29 juin 1943], c'est une voix unanime: *Corpus Christi, quod est Ecclesia*. "Je suis Jésus, que tu persécutes" » (p. 47); voir OC VII, annexe II, p. XIX.

11. « [...] repousser les conceptions anarchiques qui ne voient d'Église divine que dans une "Église des saints", société tout invisible qui serait une pure abstraction [...] » (p. 48, comme pour la citation qui précède et celle qui suit).

12. Je rappelle que la *lettre aux Éphésiens* est la seule où soit employé le mot d'unité (*henotès, unitas*) en 4, 3, dans l'expression « unité de l'esprit ».

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Vincent Carraud**

comme grand sacrement rend conciliables les deux points de vue sur l'Église, visible et invisible<sup>13</sup>. Or cette union constitutive du grand sacrement, on peut l'expliquer : c'est ce que fait le P. de Lubac après saint Paul, qui recourait au modèle de l'union charnelle par lequel l'amour de l'époux pour sa femme était pensé comme amour de soi et amour pour sa propre chair<sup>14</sup>. Pour autant, cette explication du mystère, qui permet d'en « obtenir quelque intelligence<sup>15</sup> » – en particulier celle qui nous fera saisir que « si le Christ est le Sacrement de Dieu, l'Église est pour nous le Sacrement du Christ » – ne saurait être une justification : « *Sacramentum magnum, in Christo et in Ecclesia*. Au reste, nous ne prétendons pas justifier cette union en l'expliquant<sup>16</sup> ». Jusqu'ici, en cette page forte qui refuse à la fois ce que le P. de Lubac appelle avec le P. Congar « le monophysisme en ecclésiologie<sup>17</sup> » et la « dissociation » de « la seule Église réelle », rien d'étonnant<sup>18</sup>.

13. Voir *infra* n. 48.

14. « Qui suam uxorem diligit, seipsum diligit. Nemo enim umquam carnem suam odio habuit », *Éphésiens* 5, 28-29.

15. *Méditation sur l'Église*, OC VIII, p. 39 ; voir déjà *Catholicisme*, p. 25 : « Nous sommes préparés maintenant à mieux comprendre ce qu'est l'Église ».

16. Respectivement pp. 50 puis 48. Je lis cette dernière phrase de la façon suivante : nous expliquons cette union, mais ne la justifions pas. Hans Urs von Balthasar comprend au contraire que le P. de Lubac ne revendique pas d'expliquer cette union en elle-même : « *Sacramentum magnum, in Christo et in Ecclesia*. Im übrigen erheben wir nicht den Anspruch, diese Einigung in ihrem Wesen selbst zu erklären. Das Mysterium der Kirche ist, wenn möglich, noch tiefer, "schwerer zu glauben" als das Mysterium Christi, das seinerseits schon "schwerer zu glauben" war als das Mysterium Gottes », Henri de LUBAC, *Glauben aus der Liebe*, 3<sup>e</sup> éd., Freiburg, 1992, p. 67.

17. *Chrétiens désunis*, *op. cit.*, pp. 100-101. – Monophysisme ou « monomorphisme ecclésial » que le P. Chenu lui reprochera pourtant : voir le *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur, Culture et vérité, 1989, 2<sup>e</sup> éd. 1992, p. 78, n.28 puis la Note historique de Georges Chantraine, OC VIII, pp. XLI-XLII. Sur ce monophysisme ecclésial, voir de nouveau *infra* la n. 59. Sur la pertinence du parallèle entre le Christ et l'Église, voir ensuite Yves CONGAR, « Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle » (1950), in *Sainte Église*, *op. cit.*, pp. 69-104 puis Jean-Hervé Nicolas, « Le sens et la valeur en ecclésiologie du parallélisme de structure entre le Christ et l'Église », *Angelicum*, 43, 1966, pp. 353-358.

18. Au demeurant, on ne peut qu'être sensible à la proximité de ces pages avec le chapitre du P. Congar sur « L'unité de l'Église » dans *Chrétiens désunis* ; voir l'introduction, p. XI.

---

### *Le mystère le plus difficile à croire*

Ce qui l'est en revanche, c'est qu'apparaît alors une remarquable gradation<sup>19</sup>, gradation dans la difficulté même des *credenda*. L'Église est le mystère le plus difficile à croire. Le mystère de l'Église est plus difficile à croire que le mystère du Christ, qui lui-même était plus difficile à croire que celui de Dieu. Je relis notre phrase : « Mystère de l'Église, plus profond encore s'il est possible, plus "difficile à croire" que le Mystère du Christ, comme celui-ci déjà était plus difficile à croire que le Mystère de Dieu ». Et c'est en raison de cette difficulté maximale que l'Église apparaît comme un scandale pour les chrétiens eux-mêmes, alors que le Christ n'était un scandale que pour les Grecs et les Juifs<sup>20</sup>. Le P. de Lubac rapporte alors à l'Église une citation que saint Augustin avait dite du Christ : « *Avocamentum mentis, non firmamentum*<sup>21</sup> ». Loin d'être un appui pour l'esprit, l'Église détournerait de croire.

### **Un obstacle pour l'esprit**

L'Église constitue donc le mystère le plus profond, « plus profond encore s'il est possible, plus "difficile à croire" que le Mystère du Christ ». D'où viennent les guillemets qui entourent « difficile à croire » ? Ils semblent être moins ceux d'une citation, dont la référence ne serait pas donnée, qu'ils ne signalent une manière de parler, marquant une expression approximative, mais pourtant insubstituable. – Quant au concept de mystère lui-même, tant qu'il n'est évalué que par les degrés de difficulté auxquels il donne lieu, c'est à une détermination bien faible et bien peu « mystique » qu'il donne lieu, à laquelle je reviendrai. Qu'est-ce qui est si difficile à croire dans l'Église ? *Catholicisme* ne le dit pas précisément. L'idée tient à cœur au P. de Lubac, qui y revient dans le chap. I de sa *Méditation sur l'Église*<sup>22</sup>, en une page très retravaillée pour la seconde

19. Idée non reprise, à ma connaissance, dans *Paradoxe et mystère de l'Église*, Aubier, 1967, qui réunit des études conçues « en marge » du Concile, en particulier de la constitution *Lumen gentium (De Ecclesiae mysterio)* – même quand Lubac la médite comme un « mystère dérivé » (voir pp. 33-34 et *infra* n. 52).

20. « Scandale, non seulement pour les Gentils ou pour les Juifs, mais pour trop de chrétiens eux-mêmes » (p. 49).

21. *In I Jo.*, tr. I, n. 4, PL 35, 1980.

22. 1<sup>re</sup> éd. 1953 (mais l'ouvrage a été entièrement rédigé entre 1945 et 1950), chap. I, « L'Église est un mystère », OC VIII, 2003, éd. par Georges Chantaine avec la coll. de F. Clinquart et T. Thomas ; cette édition reproduit la 6<sup>e</sup> éd., Paris, DDB, 1985 (identique à la 2<sup>e</sup>).

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Vincent Carraud**

édition<sup>23</sup> de ce « livre facile<sup>24</sup> ». Après avoir posé que l'Église « est un mystère de foi », qui dépasse à ce titre les capacités de notre intelligence<sup>25</sup>, le P. de Lubac met de nouveau en évidence une dualité. Le mystère de l'Église « a tout un côté lumineux [...] mais la face obscure n'est pas moins certaine<sup>26</sup> ». Entendons bien qu'on n'y voit pas son caractère divin : « Les cieus ne sont pas toujours entrouverts ». C'est pourquoi, dit-il, l'Église est pour l'incroyant un obstacle, et pour le croyant une épreuve – une épreuve *pour sa foi*. C'est alors que nous retrouvons, développée cette fois, la gradation de *Catholicisme*.

1/ L'Église est plus déconcertante que Dieu car il n'est pas déconcertant que Dieu soit déconcertant : « Les mystères de la Divinité sont en quelque sorte plus lointains : par le fait même ils sont moins étonnants, et nous sommes prêts d'avance, pour ainsi dire, à admettre que Dieu nous déconcerte. N'est-il pas toujours au-dessus de ce que nous pouvons en comprendre ? [...] ». C'est la moindre des choses pour la Divinité que d'être mystérieuse, son mystère est, en ce sens, facile à croire, puisque le mystère est en quelque sorte compris dans l'idée même de Dieu. Facile à croire ne veut donc pas dire facile à comprendre (Dieu est incompréhensible), ni même qu'il soit facile d'adhérer à tel mystère, mais qu'il est facile de penser qu'il y a un mystère, car le mystère convient à la transcendance de Dieu.

2/ « Déjà les mystères du Verbe incarné sont *plus durs à croire* ». Qu'est-ce qui est « dur à croire » exactement ? – l'Incarnation elle-même, c'est-à-dire l'union des contraires, le paradoxe d'un Dieu-homme. Le P. de Lubac cite alors saint Grégoire de Nazianze : « Mélange inouï ! fusion paradoxale ! Celui qui est, devient ; l'Infini est créé [...]. L'Invisible est vu, l'Intouchable est touché, l'Intemporel entre dans le temps, le Fils de Dieu devient Fils d'homme ». Que signifie alors « dur à croire » ? Cela signifie contradictoire, ou du moins d'apparence contradictoire. S'il n'y

23. La 2<sup>e</sup> éd. augmentée date également de 1953, postérieure de 4 mois à la première. Elle introduit en particulier des notes supplémentaires numérotées alphabétiquement. Les éditions successives sont identiques à cette 2<sup>e</sup> édition (sauf la 5<sup>e</sup> éd., parue en livre de poche en 1968 avec un avertissement et une numérotation exclusivement arithmétique) : voir la Note historique de Georges Chantraine, OC VIII, pp. XVIII et XXVII-XXVIII.

24. *Mémoire, op. cit.*, p. 78.

25. P. 12 ; la référence a été ajoutée ensuite : voir *infra*, n. 55.

26. Toutes les citations qui suivent proviennent des pp. 36 à 39 de *Méditation sur l'Église*, OC VIII.



---

*Le mystère le plus difficile à croire*

a rien d'incompréhensible à ce que Dieu soit incompréhensible, l'Incarnation en revanche semble contradictoire<sup>27</sup> : « Cette idée d'un Dieu-Homme, avant d'inquiéter celui qui rêve d'un Homme-Dieu, heurte violemment l'esprit ». Il y a là une contradiction logique, à tout le moins un paradoxe pour l'intelligence, trop étroite<sup>28</sup>, paradoxe qui « engendre la stupeur » – et « le dégoût du sage ». Le concept de stupeur est fourni à Lubac par plusieurs Pères (Origène, Irénée *et alii*), mais il renvoie aussi plus étonnamment à Spinoza, la *lettre à Oldenburg* sur l'absurdité de dire que « Dieu a pris une nature humaine », pas moindre que celle d'un cercle qui aurait pris la forme d'un carré<sup>29</sup>. Ce paradoxe atteint son maximum avec la Croix : « Et l'annonce de la Croix achève de le [*sc.* l'esprit] repousser », puisqu'elle impose de penser non seulement la naissance de Dieu, mais sa mort. « Scandale pour les juifs et folie pour les Grecs ». Une telle annonce ne peut qu'être choquante, scandaleuse – et elle devrait le rester.

3/ « Mais combien plus “scandaleuse” encore, combien plus “folle”, cette croyance à une Église où non seulement le divin et l'humain sont unis, mais où le divin s'offre obligatoirement à nous à travers le “trop humain”<sup>30</sup> ! ». C'est donc une autre union qui rend le mystère de l'Église plus scandaleux encore, et moins pensable : non l'union du divin et de l'humain, comme dans l'Incarnation, mais l'union du divin et du péché. Voilà bien la thèse du P. de Lubac : dans l'Église sont unis non seulement le divin et l'humain (comme dans le Christ), mais encore le divin et le péché.

« Car, si l'Église est vraiment au milieu de nous “Jésus-Christ continué”, si elle est pour nous “Jésus-Christ répandu et communiqué”, les hommes d'Église, eux, laïcs ou clercs, n'ont pas hérité du

27. Le P. de Lubac ajoute sans autre explicitation : « même si on lui montre qu'il n'en peut prouver la contradiction » (p. 38).

28. Selon Origène : « Haeret humani intellectus angustia », *De principiis*, I, II, c. VI, n. 2, référence également ajoutée dans la 2<sup>e</sup> édition.

29. *Lettre 73*. La note 121 renvoie aussi à la *lettre 21 à Blyenbergh* : « Tous ceux qui confondent la nature divine avec l'humaine sont incapables de connaître cela », à savoir que l'amour de Dieu découle de sa connaissance, et qu'aimer Dieu, c'est se rendre plus parfait, ce qui est le propre des bons (la note inverse virgule et point et virgule, ce qui inverse les correspondants).

30. On relèvera l'emploi semble-t-il spontané, en tout cas non critique, de cette expression nietzschéenne (à ma connaissance, Nietzsche est le premier à écrire « allzumenschliches ») par le P. de Lubac, qui fera droit à sa lecture de Nietzsche dans *Le drame de l'humanisme athée* (Paris, Spes, 1944).

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Vincent Carraud**

privilège qui faisait dire hardiment à Jésus : “Lequel d’entre vous me convaincra de péché ? [Jn 8, 46]” [...]. En vérité, dans l’Église plus que dans le Christ, tout est contraste et paradoxe. Si, comme du Christ, on peut dire de son Église : *magnum mysterium et admirabile sacramentum*, bien plus que du Christ on est contraint aussi de dire d’elle : *avocamentum mentis, non firmamentum*<sup>31</sup> ! ». On retrouve la citation de saint Augustin faite dans *Catholicisme*, mais dont le déplacement du Christ à l’Église est cette fois explicitement assumé. Loin d’affermir, l’Église détourne encore plus de Dieu que ne le faisait le Christ. Le P. de Lubac commente lui-même, en soulignant l’*a fortiori* : « Combien plus que pour le Christ faudra-t-il donc, pour contempler l’Église sans scandale, que le regard se purifie et se transforme ! Combien plus sera-t-il nécessaire, pour en obtenir quelque intelligence, de “rejeter au loin l’obscurité des raisonnements terrestres et de la fumée de la sagesse selon le monde” » – la difficulté tient de nouveau à ce que le *Sermo 7 De nativitate Domini* de saint Léon, cité ici (PL 54, 216 C), entend cette nécessité du Christ, non de l’Église.

Que peut-on conclure de ces deux pages parallèles ?

1/ Dans *Catholicisme*, rien n’expliquait que le mystère de l’Église fût plus difficile à croire que celui du Christ. Au contraire, toutes les dualités énumérées par le P. de Lubac allaient dans le sens d’une comparaison stricte avec le Christ<sup>32</sup>, et non d’un *a fortiori*, fût-il à l’irréel. Ce « plus difficile à croire » restait donc énigmatique. C’est pourquoi la page de *Méditation sur l’Église*, publiée 15 ans plus tard, doit être lue comme le développement et l’explicitation de la phrase énigmatique de 1938. *Méditation sur l’Église* énonce la thèse du P. de Lubac : c’est parce que l’Église unit le divin et le « trop humain », c’est-à-dire le péché, que son mystère est « plus difficile à croire » que celui du Christ, qui unit le divin et l’humain.

31. On se *divertira* à comparer les deux traductions données en OC VII, p. 467 (« Divertissement pour l’esprit, et non force ») et en OC VIII, p. 406 (« Diversion pour l’esprit, non appui ») !

32. « À l’image du Christ qui est son Fondateur et qui est sa Tête, elle est à la fois la voie et le terme : à la fois visible et invisible, temporelle et éternelle, – comme elle est à la fois Épouse et Veuve, à la fois pécheresse et sainte [...] » (p. 48). On observera la dernière dualité, qui sera développée dans *Méditation sur l’Église*. Mais rien, dans le raisonnement du P. de Lubac ici, n’articule cette dualité avec l’*a fortiori* que je relève.

---

### *Le mystère le plus difficile à croire*

2/ Si l'affirmation qui pose que l'Église est à la fois sainte et pécheresse est en elle-même assez banale, la gradation qu'elle permet ici n'en est pas moins étonnante. Car, autant que je sache, en bonne théologie, il faut tenir à la fois *Jean* 8, 46 (« Lequel d'entre vous me convaincra de péché ? »), que cite le P. de Lubac pour opposer Jésus aux hommes d'Église, et l'abyssal 2 *Corinthiens* 5, 21 (« Il l'a fait péché pour nous »), de sorte que le Christ en croix réunit bien plus encore que l'Église la divinité de sa nature au péché qu'il porte. Que le mystère de l'Église soit plus difficile à croire que celui des deux natures du Christ, peut-être. Mais qu'il le soit plus que celui de la croix elle-même, où le Fils fait péché va au plus loin du Père, ce n'est pas un Balthasar qui en eût approuvé l'idée. Et peut-être pas même un Lubac. D'autant plus qu'en rigueur de terme, l'Église n'a pas une *nature* divine ; il n'y a en elle qu'une participation aux actes de Dieu<sup>33</sup>. Il ne faut donc sans doute pas aller jusque-là, et transformer la gradation lubacienne en un énoncé théologique systématique. Si le P. de Lubac y insiste, ce n'est pas tant sans doute pour construire un système des *credenda* organisé selon leurs degrés de crédibilité ou d'intelligibilité, que pour mettre en lumière que, si le Christ est une folie pour les païens et un scandale pour les Juifs, l'Église est d'abord et folie et scandale pour les chrétiens eux-mêmes. Son point de vue est donc plus psychologique que proprement théologique.

3/ Cette gradation, que je qualifie faute de mieux de psychologique, étant acquise, le P. de Lubac en appelle à la conversion du regard<sup>34</sup> pour voir l'Église sans scandale et avec quelque intelligence – en quoi le psychologique devient apologétique. Mais pour autant, les deux temps, celui du scandale et celui de la conversion, sont nécessaires. Quand on est appelé, qu'on soit grec ou juif, on ne saurait faire l'économie du jugement de folie porté sur le Christ au nom de la sagesse grecque ou de scandale au nom de la foi juive. L'accès à la sagesse de Dieu implique d'en avoir reconnu la folie. De même, ou plutôt *a fortiori* pour le P. de Lubac, voir l'Église sans scandale et avec quelque intelligence – ce à quoi il appelle les chrétiens – requiert qu'ils aient été sensibles à la folie et au scandale de la croyance à une Église qui allie divin et trop humain. On ne saurait convertir son regard sur l'Église si l'on n'a pas d'abord fait l'expérience de son scandale. Il y a un *oportet* du scandale.

33. Voir en particulier Yves CONGAR, « Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle », repris dans *Sainte Église, op. cit.*, pp. 84-96.

34. « Que le regard se purifie et se transforme ! » (p. 39).

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Vincent Carraud**

Voilà peut-être ce qui a le plus changé en 70 ans. Il ne me semble pas que le péché des hommes d'Église, et de l'Église visible en eux, comme du reste celui des baptisés, scandalise beaucoup – entendons, scandalise vraiment ; car le monde contemporain jouit de sa disposition au scandale, pour tout et pour rien, sans jamais se scandaliser<sup>35</sup>. Je crois que l'on vit à une époque où il est évident que l'Église est d'abord institutionnelle, et que l'histoire de la société qu'elle constitue est, en tant que telle, une histoire humaine, purement humaine. Il est donc « normal » que l'Église, comme les États, ait commis des fautes : sans doute doit-on les regretter – d'où les déclarations de « repentance » –, mais il n'y a pas lieu de s'en scandaliser. Autrement dit, je crois que la dissociation entre l'Église institutionnelle et l'Église des saints s'est tellement installée dans la conscience chrétienne que le sentiment de folie a disparu (l'irrationalité apparente des vérités dogmatiques ne gêne plus personne) et le scandale de l'union des choses saintes et du péché s'est pour le moins estompé (après avoir été « tolérants », nous sommes devenus très « compréhensifs » !). Autrement dit, les chrétiens – surtout les jeunes chrétiens aujourd'hui – souhaitent-ils encore, comme Henri de Lubac et Karl Adam en faisaient le constat en 1938, que l'Église soit autre<sup>36</sup> ?

35. Voir Christophe CARRAUD, « Un danger salutaire », *Conférence*, 2, printemps 1996, pp. 9-21.

36. On sera sensible à la proximité entre les derniers paragraphes du chap. I de *Méditation sur l'Église* (p. 40) et le constat d'où part Karl ADAM, « Le Mystère de l'Église : du scandale à la foi triomphante », in *L'Église est une. Hommage à Möhler*, publié par Pierre Chaillet, Paris, Bloud et Gay, 1939, pp. 33-52 : analyses semblables de la lassitude des chrétiens, du scandale qu'ils éprouvent devant les imperfections de l'Église, du « point de vue partiel qui ne retient que le contenu surnaturel dans l'Église », du Christ comme pierre d'achoppement et cause de scandale, etc. Karl Adam prend Alexandre VI et ses « tendances très inférieures à la morale chrétienne » pour exemple de « l'élément humain [qui] devient pierre d'achoppement ». Humain, dit Karl Adam, et non trop humain... On voit donc que l'*a fortiori* de Karl Adam est assez différent et assez différemment fondé de celui d'Henri de Lubac. Que l'abaissement de l'Église soit structurel et plus constant que celui du Christ n'entraîne pas que son mystère soit comme tel plus difficile à croire.

---

*Le mystère le plus difficile à croire*

### L'originalité du P. de Lubac

Revenons à la gradation lubacienne. Cette gradation, je ne l'ai trouvée ni chez Karl Adam<sup>37</sup>, ni chez Émile Mersch<sup>38</sup> ni chez Yves Congar<sup>39</sup>, tous trois cités dans la même page de l'Introduction pour leurs ouvrages parus en 1936-1937. À vrai dire, je ne l'ai trouvée chez aucun des contemporains ou prédécesseurs du P. de Lubac, qu'ils fussent philosophes (Blondel<sup>40</sup>) ou théologiens : en particulier

37. *Le vrai visage du catholicisme*, tr. fr. par E. Ricard, Paris, Grasset, 1931 ; puis « Le Mystère de l'Église : du scandale à la foi triomphante », in *L'Église est une, op. cit., ibid.* Cet article est cité dans *Méditation sur l'Église*, p. 39, n.128. Il ne semble pas possible que le P. de Lubac l'ait lu au moment où il rédigeait *Catholicisme (Nihil obstat)* du P. Joseph Du Bouchet, sj, Lyon, août 1938).

38. La note 1 p. XI de *Catholicisme* dit la dette du P. de Lubac envers le P. Mersch (voir *supra* n. 8).

39. CONGAR, *Chrétiens désunis, op. cit.*, chap. II, « L'unité », p. 69 : « Étonnante jonction du mystère de l'Église et du mystère de Dieu, où Dieu s'unit vitalemment à l'humanité, après se l'être unie personnellement dans le Christ (ceci rendant possible et nous faisant moins incroyable cela) ». Mais la gradation implicite n'est pas développée. Voir aussi p. 71 de CONGAR, *Chrétiens désunis, op. cit.*, chap. II, « L'unité », : « Ainsi l'union de Dieu avec l'humanité dans le Christ et son union avec l'humanité dans l'Église est-elle bien différente, encore que les deux mystères se rapportent l'un à l'autre. Dans le Christ, l'humanité (une nature humaine individuée) est unie à Dieu (à la Personne du Verbe) *in persona*, pour former un seul être divino-humain ontologiquement et substantiellement un. Dans l'Église, l'humanité (les différentes personnes humaines appelées à cette grâce) est unie à Dieu (à la sainte Trinité) d'une union vitale, non personnelle, pour former une réalité divino-humaine mystiquement une ». La différence ici décrite n'est pas gradation. À ma connaissance, une telle idée ne se trouve pas davantage dans les *Esquisses du mystère de l'Église*, 1941, nouvelle éd. 1953, dont le premier chapitre, « L'Église et son unité » a paru en 1937.

40. L'on pense d'abord à *La philosophie et l'esprit chrétien*, t. II, PUF, 1946, II<sup>e</sup> partie, « L'Église et son mystère ». Si l'ouvrage a été publié huit ans après *Catholicisme*, les thèses qui y sont développées eussent pu faire l'objet de conversations entre Blondel et Lubac en 1938. Pour ce qui est des autres œuvres publiées de Blondel, je remercie Mgr Peter Henrici et Mme Marie-Jeanne Coutagne d'avoir bien voulu me confirmer qu'il ne leur semblait pas qu'une « affirmation de ce genre » se rencontrât chez Blondel, du moins dans l'attente d'un dépouillement exhaustif de la correspondance et des carnets intimes.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Vincent Carraud**

Möhler, dont c'était le centenaire de la mort en 1938<sup>41</sup> et Scheeben dont *Méditation sur l'Église* fera un bref éloge<sup>42</sup>. Il est toujours très périlleux de soutenir qu'une idée ne se trouve pas chez tel ou tel auteur, ou à telle époque. Il me semble cependant – je soumets mon opinion à plus savant que moi, ce qui, en matière d'ecclésiologie, n'est pas difficile – que cette gradation est propre au P. de Lubac.

Mais enfin, le Père de Lubac a toujours revendiqué de n'être pas original. Rappelons-nous l'Introduction de *Catholicisme*, p. XIII : « Si les citations s'accumulent – au risque de fatiguer le lecteur – c'est que nous avons désiré procéder de la façon la plus impersonnelle, puisant surtout dans le trésor trop peu exploité des Pères de l'Église ». Notre gradation se trouvera-t-elle chez les Pères ? À n'en pas douter, si nous en croyons le compte rendu du P. Congar : « Une incroyable connaissance des Pères a permis au P. de Lubac d'étayer chaque affirmation, chaque allusion, d'une suite de citations ou de références<sup>43</sup> ». La note appelée à fin de la phrase que je commente donne en effet cinq références, dont quatre ne sont pas accompagnées de citations :

– Justin, *Dialogue avec Tryphon*, c. 48, n.1, : « T'entendre dire que ce Christ est Dieu, a préexisté avant les siècles, puis qu'il a consenti à se faire homme et à naître, et qu'il n'est point homme d'entre les hommes, cela ne me paraît pas seulement paradoxal [*paradoxon*] mais encore insensé [*môron*]<sup>44</sup> ». Il s'agit donc de la difficulté à croire le mystère du Christ (et non pas celui de l'Église).

– Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique*, c. 9, n. 1 : cette référence ne concerne de nouveau que le mystère du Christ et son rapport à l'idée de Dieu<sup>45</sup>.

41. Voir « Möhler et sa doctrine sur l'Église », *L'Union apostolique*, 1939, pp. 372-377, repris in OC VII, pp. 441-447. La traduction française de *Die Einheit in der Kirche* (par dom André de Lilienfeld) date de 1938 (*L'unité dans l'Église ou Le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles*, Cerf) – mais l'ouvrage de Möhler ne traite pas de l'Église comme mystère. La gradation lubacienne ne se trouve pas davantage dans le volume de 1939 déjà cité *L'Église est une. Hommage à Möhler*. Le P. Chantraine regrette à juste titre qu'il n'y ait pas d'étude approfondie de l'influence de ces auteurs sur l'ecclésiologie d'Henri de Lubac, Note historique, OC VIII, p. XLV, n. 137.

42. Pp. 78-79 ; je reviens à Scheeben *infra*.

43. *Sainte Église*, *op. cit.*, p. 51.

44. Tr. Georges Archambault, t. I, Paris, Picard, 1909, p. 25.

45. Tr. Louis Méridier, Paris, Picard, 1908, p. 65.

---

*Le mystère le plus difficile à croire*

– Maxime le Confesseur, *Epistolae*, 13, PG 91, 517 : il s’agit de la difficulté à comprendre la nature du Christ et *Ambiguorum liber*, PG 91, 1332 : « Ei gar pantôn tôn theiôn mustèriôn mustèriôdestèron to kata Christon huparchei mustèrion, Si omnium enim mysteriorum divinatorum misteriosissimum est Christi ». La citation contredit explicitement le propos du P. de Lubac en voyant dans le mystère du Christ le plus mystérieux de tous les mystères.

– Guillaume de Saint-Thierry, *Speculum fidei*, PL 180, 386 : il s’agit de la nécessité que progresse la foi pour connaître les choses temporelles qui concernent le Christ (à la différence des vérités éternelles) et 390, sur l’incapacité des incrédules à penser autrement que charnellement la dispensation humaine du Christ<sup>46</sup>.

Mais avant ces quatre références, il y en avait une première, la seule qui soit accompagnée d’une citation, celle de l’*Expositio in Matthaëum* de Paschase Radbert. – On n’a pas assez souligné l’importance du IX<sup>e</sup> siècle dans les études du P. de Lubac, et en particulier celle, initiale, de Paschase Radbert. Si j’en crois l’index ajouté dans l’édition des *Œuvres complètes*, il n’y a pas moins de 68 références à Paschase Radbert dans *Catholicisme*. On se rappelle l’incipit modeste de l’avant-propos à la seconde édition de *Corpus mysticum* : « L’occasion de cet ouvrage avait été fortuite : une thèse d’étudiant sur Florus de Lyon. L’examineur désigné dut se préparer à son rôle ; il le fit en relisant de près les théologiens du IX<sup>e</sup> siècle. C’est alors que nous frappa ce *corpus mysticum* des Paschase Radbert et des Ratramne, des Godescalc et des Raban Maur<sup>47</sup> ». On parle trop souvent des « Pères » comme d’un ensemble indifférencié chez Henri de Lubac. Ce n’est évidemment pas le cas. Et j’appelle de mes vœux, plutôt que des ouvrages généraux sur sa pensée, un travail sur Henri de Lubac et le IX<sup>e</sup> siècle – il suffit de se rappeler les sublimes mosaïques carolingiennes de Rome, commandées par Pascal I<sup>er</sup>, pour prendre conscience de cet apogée de l’ecclésiologie que constitue le IX<sup>e</sup> siècle. Je referme la parenthèse et ce vœu et reviens à mon propos.

La citation de l’*Expositio in Matthaëum*, l.11, c. 25, qui commente la parabole des vierges sages et des vierges folles, est la suivante :

46. Tr. Jean Déchanet, Paris, SC 301, 1982, pp. 148-149 et pp. 162-163.

47. *Corpus mysticum*, Aubier, 2<sup>e</sup> éd., 1949, p. 7. Le P. de Lubac a lu les théologiens du IX<sup>e</sup> siècle en 1937-1938 à Aix, où il avait tout Migne sous la main, et il en a fait la matière de son cours de l’hiver 1937-1938. Voir l’avant-propos à la 1<sup>re</sup> éd. de *Corpus mysticum* et le *Mémoire*, *op. cit.*, p. 27.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Vincent Carraud**

«Difficile et a paucis cognoscitur, quomodo Christus sponsus, et Ecclesia uxor et sponsa vocetur, Il est difficile et donné à peu de connaître comment le Christ porte le nom d'époux et l'Église celui de femme et d'épouse» (PL 120, 845-846). Ce qui est difficile à comprendre, c'est le grand mystère de l'union du Christ et de l'Église – on ne confondra pas ce qui est le plus difficile à comprendre ou à croire dans le mystère de l'Église (celui de son union avec le Christ<sup>48</sup>) et le fait que le mystère de l'Église soit le plus difficile à croire. La citation donnée par le P. de Lubac ne saurait donc justifier son propos. Au demeurant, il est question, dans la suite du texte, de la difficulté à croire une union entre des choses hétérogènes (l'âme humaine et le Verbe de Dieu, le Créateur et la créature<sup>49</sup>), et non pas de la gradation de la difficulté à croire des mystères, encore moins de la plus grande difficulté à croire le mystère de l'Église. Si les références données par le P. de Lubac viennent confirmer l'idée selon laquelle le mystère de l'Incarnation est difficile à croire, aucune d'entre elles cependant n'autorise l'idée selon laquelle le mystère de l'Église serait plus «difficile à croire» que le mystère du Christ, bien au contraire.

Et pourquoi non seulement les Pères de l'Église ne disent pas, mais encore ne pouvaient dire, que le mystère de l'Église était plus difficile à croire que celui du Christ? Pour une raison aussi simple que radicale : c'est qu'ils ne disent pas de l'Église, même en

48. *Paradoxe et mystère de l'Église* reviendra sur ce qui est «le mystère le plus profond de l'Église», à savoir celui de sa relation au Seigneur glorifié, en renvoyant, p. 58, au livre de R. SCHNACKENBURG, *L'Église dans le Nouveau Testament*, tr. fr. Oeschlin, Cerf, 1965 (L. Cerfaux avait insisté, quant à lui, sur le sens de «secret par excellence» qu'a le *sacramentum magnum* : *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Cerf, 1942, pp. 293-295). – Cette idée n'a évidemment rien d'original, puisqu'elle est littéralement paulienne – mais la gradation lubacienne ne se trouve pas, à ma connaissance, chez les commentateurs contemporains de la *lettre aux Éphésiens*. Voir aussi Karl ADAM, *Le vrai visage du catholicisme*, op. cit., p. 28 et *Corpus mysticum*, p. 65. Voir aussi la lettre du 10 mai 1953 de Paul Claudel à Lubac citée par Georges Chantraine, Note historique, OC VIII, p. XLIII : «De quelles larmes ne saluais-je pas jadis à Notre-Dame cette belle hymne du rit parisien que vous citez : *Le Christ, en effet, norme de la justice, épouse aujourd'hui notre Mère Église (Christus enim normae justitiae / Matrem nostram desponsat hodie / Ecclesiam)*. Il n'y a rien dans nos croyances de plus profond, de plus radical, de plus essentiel, que ce pacte nuptial du Créateur avec sa créature [...]».

49. *Ibid.*, PL 120, 846.



---

### *Le mystère le plus difficile à croire*

commentant la *Lettre aux Éphésiens*, qu'elle est un mystère – ou s'ils semblent le dire, c'est dans des contextes qui requièrent une interprétation délicate<sup>50</sup>, et des précautions qui conduiront à ce que le P. de Lubac appellera un « mystère dérivé<sup>51</sup> ». Rappelons-nous l'affirmation radicale de saint Augustin : « Non est aliud Dei mysterium nisi Christus<sup>52</sup> ». On n'a sans doute pas assez remarqué que, lorsque la *Méditation sur l'Église* entend affirmer que « l'Église est un mystère » (chap. I), Lubac s'autorise d'abord de nouveau du IX<sup>e</sup> siècle, de Berengaud<sup>53</sup> – une citation de l'*Expositio super septem visiones libri Apocalypsis* dont la pertinence n'est pas frappante<sup>54</sup> !

50. Voir Peter SMULDERS, « L'Église sacrement du salut », in *L'Église de Vatican II. Etudes autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, sous la dir. de G. BARAÚNA, éd. fr. dirigée par Y. CONGAR, Cerf, t. II, pp. 313-338, en part. p. 314, n. 2.

51. « Comment l'Église est-elle mystère ? », *Paradoxe et mystère de l'Église*, p. 34. Le chap. intitulé « L'Église comme mystère » que le P. Congar consacre à l'ecclésiologie orientale dans *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge*, Cerf, 1968, pp. 324-341, en particulier à Maxime le Confesseur, offre peu de secours à qui cherche, par delà la vue globale de l'Église comme « Mysterienanstalt », une attestation textuelle explicite de l'Église pensée comme mystère.

52. *Epistula* 187, à *Dardanus*, 11, 34 (PL 33, 845). Sur le vocabulaire du mystère chez saint Augustin, voir C. COUTURIER, « “Sacramentum” et “mysterium” dans l'œuvre de saint Augustin », in H. RONDET, M. LE LANDAIS, A. LAURAS, C. COUTURIER, *Études augustiniennes*, Aubier, 1953, pp. 161-274 ; les références au « mystère de l'Église » sont données p. 300. Cette étude recense 11 occurrences quant au sens, mais n'en indique que 4 qui soient littérales. À l'examen le plus serré rien ne permet de constituer un concept augustinien de « mystère de l'Église ».

53. À supposer que l'on fasse fi des difficultés d'attribution : voir l'art. « Berengaud » du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, par E. de MOREAU, 1935.

54. PL 17, 947, cité in *Méditation sur l'Église*, p. 12 : « Tant que dure l'existence présente, elle ne peut être parfaitement connue, mais elle reste cachée comme sous un voile ». Ce texte commente *Apocalypse* 21, 11 en le rapportant à la vision du temple en *Ezéchiel* 40, 2 secondes et constate : « Le temple a chez Ezéchiel la même signification que la cité dans l'Apocalypse ; ils signifient l'Église : mais le temple désigne l'Église du temps présent alors que la cité de Jérusalem désigne bien l'Église, mais telle qu'elle sera après la fin du monde. Mais l'on objecte : comment cette description convient-elle au temps futur de Jérusalem, c'est-à-dire de l'Église, alors que c'est sa forme au temps présent qui semble décrite dans cette vision ? À quoi nous répondons que l'Église, aussi longtemps qu'elle se tient dans cette vie, ne peut être connue parfaitement, mais se garde cachée comme sous un voile ; puisque

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Vincent Carraud**

– avant de s'appuyer sur le *Catéchisme romain*<sup>55</sup> et par conséquent sur ce que j'ai appelé plus haut un concept singulièrement faible de mystère, réduit à n'être qu'une connaissance imparfaite, ou une vérité cachée comme sous un voile<sup>56</sup>. Ce qui n'empêche pas le P. de Lubac de poser pour la première fois : « C'est qu'elle [l'Église] est un mystère de foi ». Bref, le P. de Lubac n'assoit sa grande thèse, dans *Méditation sur l'Église*, que sur un passage de lecture délicate du IX<sup>e</sup> siècle et sur un article du *Catéchisme du Concile de Trente*. Quant à *Catholicisme*, comme nous l'avons vu, aucun texte ne vient en étayer la thèse.

Nous assistons donc à une double décision théologique :

1/ La première est l'affirmation selon laquelle *l'Église est un mystère* : le P. de Lubac n'est ni le seul ni le premier à avoir contribué à l'imposer – on admet ordinairement que le premier est Scheeben<sup>57</sup>.

nous ignorons qui est réprouvé, ou qui est élu, ou pour quelle fin chacun mène ses actions ; mais dans l'autre vie, tous verront ouvertement sa forme, et alors en effet apparaîtra clairement à tous qui fut mur, qui porte [...]» (PL 17, 946-947).

55. *Méditation sur l'Église*, p. 20, ajout à la seconde édition, note a : «[...] Cum igitur hic articulus [à savoir l'article de foi qui consiste à croire à l'Église] non minus quam caeteri intelligentiae nostrae facultatem et vires superet, Non moins que tout autre, elle dépasse les capacités et les forces de notre intelligence ». L'article du *Catéchisme* du Concile de Trente n'utilise pas le mot « mystère » au sens employé ici par le P. de Lubac : « Ce n'est point par l'intelligence, mais par les lumières de la foi que nous connaissons l'origine, les dons et l'excellence de l'Église ».

56. Il y aura d'autres définitions du mystère, non seulement plus sacramentelles, mais aussi plus économiques, comme celle de *Paradoxe et mystère de l'Église*, « Comment l'Église est-elle mystère ? », p. 31 : « quelque chose qui se rapporte au dessein de Dieu sur l'humanité, soit qu'il en désigne le terme, soit qu'il en vise les moyens de réalisation ». Voir aussi l'étude à peu près contemporaine « Mystique et mystère », dont le P. de Lubac lui-même a dit l'importance, reprise dans *Théologies d'occasion*, DDB, 1984, pp. 37-76. L'ambiguïté constitutive des emplois de « mystère », signifiant à la fois secret et sacrement, ne saurait donc tenir lieu de détermination conceptuelle rigoureuse : un travail de clarification s'impose, qui commencerait par en recenser les sens présents chez le P. de Lubac.

57. *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg, 1<sup>re</sup> éd. 1865, éd. in *Gesammelte Schriften*, 1941, tr. fr. A. Kerkvoorde, *Les mystères du christianisme*, DDB, s.d. [1948], chap. VII, « Le mystère de l'Église et de ses sacrements » (§§ 77-85) ; sous le titre *Le mystère de l'Église et de ses sacrements* (même traducteur), Cerf, 1946 ont été publiés des extraits de l'ouvrage précédent. Si Scheeben

---

*Le mystère le plus difficile à croire*

Cette affirmation était promise à une grande postérité<sup>58</sup> ! Le support scripturaire de la thèse n'est pas littéral<sup>59</sup>, son support patristique est rarissime et sujet à caution, le support médiéval pour le moins ténu. Mais enfin je ne m'interroge pas ici sur le rapport – le glissement peut-être – chez le P. de Lubac lui-même entre le concept de *corpus mysticum* et celui de mystère<sup>60</sup>. Il est en tout cas manifeste

multiplie dans le § 77 les expressions qui disent l'incompréhensibilité de l'Église, « si mystérieuse qu'aucun esprit humain ne peut la soupçonner ni la comprendre », il ne propose nulle part, à ma connaissance, une gradation comme celle de *Catholicisme*. De façon générale, Scheeben juxtapose deux sens de « mystère » : d'une part ce qui est secret, caché, et dépasse l'intelligence ; d'autre part un sens sacramentel, le lien qui unit tous les fidèles à partir de l'Eucharistie.

58. On pense naturellement au chap. I de *Lumen gentium*, § 1 : « Cum autem Ecclesia sit *in Christo veluti* sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis [...] » ; on me permettra cependant de souligner doublement « *in Christo veluti* ». Voir le dossier réuni dans *L'Église de Vatican II, op. cit.*, t. II, 2<sup>e</sup> partie, I, « Le mystère de l'Église », pp. 223-391, ainsi que l'étude de dom O. ROUSSEAU, pp. 35-56, qui attribue une influence importante à « la revalorisation opérée par les exégètes du mystère paulinien », en particulier L. Cerfaux. – L'histoire de l'attribution moderne du concept de *sacramentum* à l'Église ne saurait être complète sans prendre en considération le rapport entre l'encyclique *Mystici Corporis Christi* et la préparation du schéma De *Ecclesia* pour le Concile de Vatican II et celui entre ce schéma et la constitution *Lumen Gentium*.

59. Il a fallu une certaine élaboration pour la déduire de la *lettre aux Éphésiens* ; le P. de Lubac renverra en particulier aux travaux d'André FEUILLET, *Le Christ Sage de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Gabalda, 1966 : « Par un “glissement de sens” qui s'imposait en quelque sorte en vertu d'une logique interne, saint Paul lui [*sc.* l'Église] applique ce même mot de “mystère” qu'il appliquait d'abord au Christ », *Paradoxe et mystère de l'Église*, p. 49. Mais il ne le fait pas sans marquer l'insuffisance de cette « logique interne », comme sa réserve envers l'idée selon laquelle l'Église serait une « mystérieuse extension de la Trinité dans le temps » ou « l'Incarnation continuée » : « Certes, il y a dans ces manières de dire une profonde vérité. – Mais à ne dire que cela, on tomberait dans une sorte de “monophysisme” ecclésial aussi falsifiant dans son unilatéralisme, et plus encore s'il était possible, que le monophysisme christologique » (*ibid.* ; je souligne de nouveau l'*a fortiori* à l'irréel).

60. La conclusion de *Corpus mysticum*, p. 292, n. 44, donne de nouveau la citation du *Catéchisme*, à l'appui d'une thèse historique : « Sauf chez quelques penseurs isolés, tels que Nicolas de Cuse au xv<sup>e</sup> siècle, le “mystère” de l'Église disparaissait ainsi des horizons de la pensée, comme s'il devait nécessairement y avoir un conflit entre la perfection de la “société visible” et l'intime solidité

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Vincent Carraud**

que ce n'est pas ce dont le P. de Lubac restitue l'histoire dans *Corpus mysticum* – à savoir l'histoire de l'Église comme corps mystique du Christ, c'est-à-dire comme corps du Christ signifié par le sacrement<sup>61</sup> – qui permet de faire d'elle un mystère au sens de *Catholicisme*, en l'occurrence celui de l'union du divin et du trop humain. Qui plus est,

2/ un mystère qui se trouverait être *le plus* difficile à croire, plus difficile à croire que celui du Christ. Or c'est ce second aspect de la thèse qui m'intéressait aujourd'hui, parce qu'il a des allures de coup de force. Et dès lors que la première décision théologique n'implique nullement la seconde, celle-ci me paraît proprement et originalement lubacienne.

Je retrouve ici une problématique qui avait été celle du cahier des *Études philosophiques* consacré à « Henri de Lubac et la philosophie », qui s'efforçait de mettre au jour « ce que Lubac lui-même avait à dire, ce qui fait de lui tout autre chose que le témoin impersonnel d'une doctrine traditionnelle<sup>62</sup> [...] ». Force est de conclure, sous réserve d'enquête plus approfondie, à l'originalité, sur ce point radicale, de la pensée du P. de Lubac. Comme j'ai essayé de le suggérer, cette originalité me semble *contemporaine* : j'entends à la fois imposée par l'évolution générale de l'ecclésiologie – « il est bien vrai que le XX<sup>e</sup> siècle est en effet devenu pour nous, comme on l'avait annoncé à son aurore, “le siècle de l'Église”<sup>63</sup> » – et dictée,

du “Corps du Christ”. Après l'analyse du passage de *verum* à *mysticum* (p. 279), puis l'oubli de *mysticum* même (p. 283), le P. de Lubac peut en appeler à réinventer la doctrine du *corpus mysticum* et à reprendre conscience du caractère mystique de l'Église. Mais ce caractère mystique, si important dans *Corpus mysticum*, n'est pas ce qui est appelé « mystère » dans *Catholicisme* : dans un cas, il s'agit des origines sacramentelles du corps mystique (l'unité des trois corps) ; dans l'autre, de l'union du divin et du péché.

61. *Corpus mysticum*, pp. 281-282 (du *sacrum signum* au *sacrum secretum*). Voir aussi p. 283 : « L'Église, corps du Christ, est un mystère, et, contre la plate conception émise au siècle des lumières et reprise par quelques adeptes du protestantisme libéral, on doit maintenir que le mystère est ce qui, même une fois désigné, signifié, “révélé”, demeure toujours obscur, caché, “mystique” ».

62. Jean-Yves LACOSTE, « Le désir et l'inexigible. Préambules à une lecture », *Les Études philosophiques*, 1995, 2, p. 224.

63. Liminaire à *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, op. cit., p. 26 ; le P. de Lubac ajoute : l'Église « ne formule enfin avec ampleur la vérité sur ce qu'elle est qu'en prenant une conscience plus actuelle et plus vive de son mystère – de ce mystère qui la rejette incessamment, pour ainsi dire, tout entière hors d'elle-même » (p. 27).

---

*Le mystère le plus difficile à croire*

pour le P. de Lubac, par une certaine analyse de la psychologie du chrétien dans les années 1930 – et par conséquent répondant à un véritable souci pastoral, quelque dissimulé fût-il, tel le bois d'un Stradivarius, sous les couches innombrables du vernis patristique ou médiéval. Mais j'ajoute que la thèse originale du P. de Lubac permet de mettre en lumière une préoccupation proprement *moderne*, entendons bien une tâche essentielle que s'assigne l'époque moderne : ce qui était le plus difficile à croire, le mystère de l'unité d'un corps social, y devient ce qu'il est le plus nécessaire de fonder – là était initialement mon intérêt, celui d'un historien de la philosophie moderne. Aussi est-ce avec une acuité inégalée, de Pascal et Bossuet à Rousseau<sup>64</sup>, que se pose la question du type d'amour que requiert l'unité du corps moral puis politique, l'unité de ce « grand tout » dont chacun reçoit « sa vie et son être<sup>65</sup> »<sup>66</sup>.

Vincent Carraud, né en 1957, marié, 5 enfants. Professeur à l'Université de Caen (philosophie). Membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*. Dernière publication : *Pascal : Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Vrin, 2007.

64. C'est pourquoi Emmanuel Martineau avait fait de cette citation de *Catholicisme* l'explicit de l'étude consacrée à Pascal qu'il avait dédiée à la mémoire du P. de Lubac : « Deux clés de la chronologie des discours pascaliens », *XVII<sup>e</sup> siècle*, 185, 1994, 4, p. 729.

65. ROUSSEAU, *Du contrat social*, II, VII et *actes XVII*, 28.

66. NDLR : une version du présent article comportant le dossier exhaustif des références est gratuitement disponible sur le site internet de la revue.

# REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO

Disponible :

**AIX-EN-PROVENCE :**

Librairie du Baptistère  
13, rue Portalis

**ANGERS :** Richer  
6, rue Chaperonnière  
20, rue Saint-Pierre

**BEAUVAIS :**

La Procure Visages  
101, rue de la Madeleine

**BESANÇON :** Chevassu  
119, Grande-Rue

**BORDEAUX :**

Les Bons Livres  
35, rue Fondaudège

**BOULOGNE :**

La Procure Jicob  
263, bd Jean-Jaurès

**BREST :** La Procure

2, rue Boussingault

**CANNES :**

Lerina Boutique  
Île saint-Honorat

**CHÂLON-SUR-SAÔNE :**

Siloë Châtelet  
23, rue du Châtelet

**CLERMONT-FERRAND :**

—La Procure  
1, place de la Treille

—Vidal-Morel

3, rue du Terrail

—Librairie Religieuse

1, place de la Treille

**DOURGNE :**

Siloë Saint-Benoît  
Abbaye en Calcat

**FRIBOURG (Suisse) :**

—Librairie Saint-Paul  
Pérolles, 38

**GAP :** Librairie Alpine

13, rue Carnot

**GENÈVE :** Labor et Fides

rue de Carouge, 53

**GRENOBLE :**

Librairie Notre-Dame  
2, rue Lafayette

**JOUARRE :**

Abbaye de Jouarre  
6, rue Montmorin

**LA ROCHELLE :**

Le Puits-de-Jacob  
32, rue Albert-1<sup>er</sup>

**LILLE :** Tirloy

62, rue Esquemoise

**LIMOGES :**

Librairie Catholique  
6, rue de la Courtine

**LOURDES :** Les Bons Livres

74, rue de la Grotte

**LYON :** Emmanuel

20, rue Sainte-Hélène

—Librairie Saint-Paul

8, place Bellecour

**MARSEILLE 6<sup>e</sup> :**

Librairie Saint-Paul  
47, bd Paul-Peytral

**MONTPELLIER :** Logos

29, bd du Jeu-de-Paume

**MULHOUSE :** Alsatia

4, place de la Réunion

**NANCY :**

Enseignement Religieux  
42 bis, cours Léopold

**NANTES :** Siloë LIS

2 bis, rue Georges-

Clemenceau

**NEUILLY-SUR-SEINE :**

Librairie du Roule  
67, av. du Roule

**NICE :** La Procure

10, rue de Suisse

**NÎMES :** Biblica

23, bd Amiral-Courbet

**ORLÉANS :**

La Procure Saint Paterne  
109, rue Bannier

**PARAY-LE-MONIAL :**

Apostolat des Éditions  
16, rue de la Visitation

**PARIS 4<sup>e</sup> :** École-Cathédrale

8, rue Massillon

—Sources Vives de Jérusalem

10, rue des Barres

**PARIS 5<sup>e</sup> :**

—La Procure des Missions  
30, rue Lhomond

**PARIS 6<sup>e</sup> :**

—Apostolat des Éditions  
46-18, rue du Four

—La Procure

3, rue de Mézières

**PARIS 7<sup>e</sup> :**

—Saint-François-Xavier  
12, pl. Président Mithouard

—Stella Maris

132, rue du Bac

**PARIS 12<sup>e</sup> :**

—L'Appel du Livre

105, rue de Chatenton

**PARIS 16<sup>e</sup> :**

—Guettier

66, avenue Théophile-Gautier

—Notre-Dame-d'Auteuil

2, place d'Auteuil

**PAU :** Saint-Joseph

1, place de la Libération

**POITIERS :** Librairie Catholique

64, rue de la Cathédrale

**QUIMPER :** La Procure

9, rue du Froul

**REIMS :** Largeton

23, rue Carnot

**RENNES :** Matinales

9, rue de Bertrand

**ROUEN :** La Procure

rue du Grand Pont

**SAINT-BRIEUC :**

Siloë Saint-Brieuc

11, rue Saint-François

**SAINT-ÉTIENNE :**

Culture et foi

20, rue Berthelot

**STRASBOURG :** Alsatia Union

31, place de la Cathédrale

**TOULON :**

—Librairie Catholique Saint-Louis

6, rue Anatole-France

—La Procure Le Sacré Cœur

35, rue de la Scellerie

**TOULOUSE :**

—Jouanaud

19, rue de la Trinité

3, rue Croix-Baragnon

**VALENCE :** Le Peuple Libre

2, rue Émile-Augier

**VANNES :** La Procure

55, rue Mgr Thréhiou

**VERSAILLES :** Siloë CLR

16, rue Mgr Gibier

*Communio*, n° XXXIII, 5 – septembre-octobre 2008

Éric de MOULINS-BEAUFORT

## L'actualité paradoxale de *Catholicisme*

À la lecture de ses premières pages, *Catholicisme* peut paraître comme un livre daté : si Giono est encore lu, qui s'intéresse aujourd'hui à Gabriel Séailles et même à Alain de qui Lubac reçoit l'accusation à laquelle il veut faire face que le christianisme serait un individualisme ? Pourtant, ayant ouvert le livre, très vite le lecteur se découvre au cœur des problèmes que l'homme contemporain a à affronter.

Cette remarque suffit à indiquer que le Père Henri de Lubac a une manière bien à lui de se rapporter à l'actualité. Pour l'exprimer en quelques mots, on peut dire que son œuvre cherche dans les problèmes qui furent ceux de son temps les courants profonds, ceux qui sont de toutes les époques. Comprendre le rapport de *Catholicisme* à l'actualité, c'est mieux voir ce qu'est la théologie et en quoi elle peut être utile à l'Église et aux hommes.

### Actualité

*Catholicisme* est « fait de pièces et de morceaux ». Les textes qui y sont cousus ensemble et complétés par les trois derniers chapitres ont tous leur origine dans des conférences faites par Henri de Lubac devant des cercles plus ou moins nombreux, depuis certains groupes lyonnais jusqu'à des congrès de missiologie<sup>1</sup>. Au fil des pages le

1. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur, Culture et Vérité, 2<sup>e</sup> édition, 1992, 25, *Œuvres complètes*, t. XXXIII, Paris, Éditions du Cerf, 2006, même pagination.

**THÈME** \_\_\_\_\_ *Éric de Moulins-Beaufort*

lecteur peut deviner des allusions à l'Action française<sup>2</sup>, à l'Action catholique, à d'autres courants de « rénovation » alors à l'œuvre avec les débats intellectuels qu'ils suscitaient (C, 290), à diverses questions agitées dans les milieux missionnaires... Lubac lui-même a pu écrire que son livre « répondait sans doute à "l'air du temps"<sup>3</sup> ».

Ce n'est pourtant pas épuiser le sujet. Lubac n'est, de toute évidence, pas à la remorque ni même à la recherche de l'actualité. Dans ses *Carnets du Concile* qui viennent d'être publiés, il cite la lettre qu'il a écrite à Henri Fesquet, correspondant du *Monde*, en réaction à un article où celui-ci se félicitait qu'après s'être consacré trois ans aux « problèmes ecclésiastiques », le Concile en vînt enfin aux « véritables problèmes du monde actuel ». Lubac réplique : « Vos lecteurs ne seront-ils pas portés à comprendre que seuls les problèmes "actuels" sont des problèmes véritables ? Or, le rôle de ceux qui ont à transmettre l'Évangile à chaque génération n'est-il pas essentiellement, à travers tout, de rappeler le problème humain par excellence, celui de la destinée de l'homme<sup>4</sup> ? ».

Il n'y a pas là qu'un coup de sang. Dans cette réaction spontanée, nous comprenons que ce qui fait « l'actualité » d'un problème n'est pas du tout qu'il soit d'aujourd'hui, mais plutôt qu'il est la forme que prend aujourd'hui « le problème humain ». Or, Lubac en vient aussitôt au thème qui avait été celui de *Catholicisme* : la destinée de l'homme. Plus exactement et plus profondément que de répondre à l'accusation d'individualisme, le livre vise en effet à mettre au jour la destinée de l'homme en tant qu'elle est le problème par excellence. De cette visée, les pièces et les morceaux tirent leur unité, car c'est ce que Lubac cherche toujours et partout. C'est pour lui le rôle de la théologie. Pour le théologien Lubac mais aussi, nous le verrons, pour tout théologien, il s'agit donc moins d'être « actuel » que d'éclairer l'actualité, c'est-à-dire de mettre au jour ce qui se joue en elle de la destinée de l'homme.

Or, la manière lubacienne de faire cela, c'est de placer son lecteur dans le long temps de la foi. Non pas pour construire une histoire des idées, non pas du tout pour expliquer génétiquement les

2. Henri de LUBAC, *Catholicisme*, Cerf/Œuvres Complètes VII, Paris 2003, p. 274 ; (Référence notée ci-après dans le corps du texte : (C, numéro de la page).

3. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, p. 25.

4. *Carnets du Concile*, II, Paris, Éditions du Cerf, 2007, p. 200, au 11 octobre 1964.



---

## *Actualité paradoxale de Catholicisme*

mentalités présentes. Bien plutôt pour aider ce lecteur de toutes les approches variées des croyants qui l'ont précédé et qui l'entourent afin qu'il s'approprie ce que le Christ a fait apparaître de la destinée humaine.

Ainsi s'explique aussi une particularité du plan de *Catholicisme* : ayant évoqué dans l'avant-propos le grief d'individualisme attaché au christianisme et montré ensuite en neuf chapitres qu'il ne pouvait s'appliquer au plus authentique de celui-ci, Lubac en décrit brièvement au chapitre X l'irruption dans la pensée occidentale : « Il s'agit là d'un phénomène universel, qu'il est d'ailleurs impossible de définir en une formule aussi bien que de condamner sans nuances, comme il est impossible de le circonscrire entre des dates précises, bien qu'on le voie coïncider avec la lente dissolution de la chrétienté médiévale » (C, 266). Pourquoi ce diagnostic vient-il si tard ? Parce qu'il lui importe peu de désigner un mal auquel tous participent d'ailleurs ; il essaie de donner le goût de l'unité à laquelle Dieu nous appelle et dans laquelle seulement notre humanité à chacun peut s'épanouir vraiment.

C'est l'idée d'unité qu'il s'agit de mettre sous les regards et c'est d'elle qu'il sera possible ensuite de tirer quelques applications pratiques. Car la destinée de l'homme nous a été révélée comme une destinée commune de l'humanité : elle n'est pas la somme des destinées individuelles mais une destinée vraiment totale qui appelle la responsabilité de chacun. Une telle conception de notre destinée fait apparaître une réalité encore sous-jacente : que l'humanité est vraiment une, formant un tout concret. Le rapport de *Catholicisme* à l'actualité n'est donc pas un habillage habile. Il tient très exactement à l'idée d'unité que le livre met devant nos yeux.

### **L'idée d'unité**

*Catholicisme* commence en affirmant que « l'unité du Corps mystique, unité surnaturelle, suppose (...) une première unité naturelle, l'unité du genre humain » (C, 3). Remarque-t-on assez le renversement de pensée que cette phrase nous fait faire sans le dire : c'est l'unité surnaturelle qui révèle l'unité naturelle qu'elle suppose. Trop souvent la pensée chrétienne part de l'hypothèse d'une nature constituée et connue que la grâce vient élever, transporter en un autre ordre ou simplement prolonger, selon une lecture un peu rapide de l'adage : *gratia perfecit naturam*. Lubac privilégie le mouvement

**THÈME** \_\_\_\_\_ *Éric de Moulins-Beaufort*

inverse et ceci est la clef, à mon sens, de sa compréhension du surnaturel et de sa gratuité. C'est parce que ce renversement de perspective n'est ni repéré ni compris que sa position est souvent jugée spéculativement faible. Dans la réalité des choses, la nature ne dévoile ses pleines capacités que dans la perfection de l'union à Dieu. L'unité du genre humain dont il s'agit de donner le goût apparaît en pleine lumière dans la réalisation du Christ total, dans la contemplation de l'union réalisée du Christ et de l'Église.

Cette unité finale, l'unité surnaturelle du genre humain, n'est pas une chimère ; elle a un nom bien précis. C'est l'Église, en tant qu'elle est l'humanité saisie par le Christ et ramenée toute à lui. Ainsi entendue, l'Église est tout à la fois l'œuvre parfaitement accomplie par le Christ sur la croix, scellée de son sang et dressée face au monde par sa Résurrection et ce qui s'édifie lentement, sinueusement, à travers les siècles. C'est l'œuvre réelle du Christ, dans laquelle tout homme est appelé à se laisser intégrer, sous peine d'être retranché du Tout (C, 16). Elle est donc l'Église telle que nous ne la connaissons pas encore, telle pourtant que nous y participons déjà réellement en appartenant à l'Église telle qu'elle existe concrètement ici-bas.

Puisqu'il s'agit de réfléchir à cette unité réelle, réalisée par le Christ une fois pour toutes et qui intègre en elle l'humanité qui se déploie, une réflexion sur l'histoire s'impose. Ceci pour deux raisons. Tout d'abord parce que cette réflexion est consubstantielle au christianisme de par l'articulation de l'Ancien et du Nouveau Testament à partir de laquelle seulement peut être pensée celle du Nouveau Testament et de ce qu'Origène appelle « l'Évangile éternel ». Ensuite, parce que si la pensée antique et médiévale s'exerce spontanément sous le thème de l'unité, la pensée moderne le fait sous celui de l'histoire. Henri de Lubac signale ainsi comme une nouveauté du XX<sup>e</sup> siècle la perception de la fécondité de la durée<sup>5</sup>. Or l'unité que *Catholicisme* s'efforce de faire percevoir impose alors de penser l'histoire non pas comme le flux qui emporte tout, use et relativise toute conception, disjoint ce qui pourrait paraître se ressembler et ne faire qu'un mais, bien différemment, comme le « truchement » entre Dieu et chacun de nous (C, 134), ce qui rapproche les hommes les uns des autres à mesure que l'humanité déploie ses activités, ses œuvres, ses puissances.

5. C, 307. On peut y voir aussi bien l'influence de Newman que celle de Teilhard de Chardin.

---

### *Actualité paradoxale de Catholicisme*

Une telle conception de l'histoire est une des marques du P. de Lubac. C'est elle qui tranche entre les doctrines, selon que l'histoire est perçue avant tout comme la juxtaposition des formes multiples que peut prendre la réalité ou, au contraire, comme l'œuvre de pénétration de l'humanité par le Christ (C, 111) ou d'intégration de l'humanité dans le Christ total.

Ce rapport étroit entre l'idée d'unité et la pensée de l'histoire éclaire la méthode théologique mise en œuvre dans *Catholicisme*. En retour, mieux comprendre cette méthode achève de clarifier ce qu'est l'idée d'unité dont il s'agit.

L'affirmation de l'unité du genre humain ressort d'une multitude d'expressions des Pères, des médiévaux ou même d'auteurs plus récents. L'abondance des matériaux et surtout le caractère stratégique des lieux où se laisse saisir la conviction que l'humanité est une établissent qu'il ne s'agit pas d'une idée annexe. C'est surtout la manière de citer de Lubac qui est à examiner. Il n'essaie pas de tirer des différentes pensées rencontrées un concept qui leur serait commun : ce serait fonctionner par abstraction. Il ne cherche pas non plus chez les auteurs qu'il lit des preuves ou des illustrations d'une idée possédée par ailleurs. De longues et patientes lectures lui permettent de sentir une fraternité première ; mais chaque auteur cité, chaque texte mentionné transporte avec lui une idée d'unité plus ou moins consciente mais qui est une idée pleine dont Lubac sait repérer qu'elle consonne avec celle d'autres auteurs. Au terme du chemin n'apparaît pas un concept rationnellement élaboré, mais ce que l'on peut appeler « l'idée réelle d'unité », celle qui imprègne la réalité et qui s'en dégage, obligeant l'homme à s'efforcer de la dire sans qu'il puisse jamais croire en avoir épuisé le contenu dans une formule<sup>6</sup>. La force de *Catholicisme* est de réveiller cette idée d'unité dans l'esprit des lecteurs, de l'y faire briller irrésistiblement de sorte que chacun y reconnaisse ce qu'il porte en lui et désire.

À cette unité réelle et concrète, les hommes s'intègrent ou se refusent à travers les événements de leur vie qui forment autant d'« occasions ». Les problèmes dits « actuels » sont autant de manières d'appréhender cette unité de destinée et ses exigences, de poser sa

6. On trouve un fonctionnement analogue de l'idée de Dieu dans *De la connaissance de Dieu et Sur les chemins de Dieu*. Cf. É. de MOULINS-BEAUFORT, *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac*, Cerf, 2003, première partie : « L'esprit comme réponse ».

**THÈME** \_\_\_\_\_ *Éric de Moulins-Beaufort*

vie en elle. La théologie, partant de l'union réalisée du Christ et de l'Église, telle qu'elle nous est donnée dans l'Écriture et dans la Tradition, peut aider, doit aider chacun à mieux entrer dans le problème humain.

**La condition catholique de la théologie**

Lubac sent très intensément que la foi vient non pas résoudre mais renouveler le problème humain dans son intégralité, selon les multiples facettes qu'on peut lui découvrir et que la vie impose. La théologie se doit d'aller jusqu'à aider l'homme à entrer dans la destinée totale de l'humanité telle qu'elle se présente à lui dans le moment de l'histoire où il se trouve. Ce que nous proposons d'appeler la condition « catholique » de la théologie décrit les axes de développement que le travail théologique doit emprunter s'il veut être à la hauteur de la tâche que la Révélation, en sa structure, lui prescrit.

Le fait chrétien, pour Lubac, suscite une réflexion anthropologique qui permet de comprendre que tout homme est saisi par l'Acte du Christ avant de le savoir et de le vouloir mais pour qu'il le sache et le veuille. La troisième partie de *Catholicisme* amorce cette recherche en invitant l'homme à réfléchir à l'unité paradoxale de la Personne et du Tout, de la transcendance et de l'immanence qui s'exerce en lui concrètement même si elle trouble la logique formelle de son intelligence. L'unité à laquelle convoque le Fait chrétien éclaire la réalité de l'histoire de telle sorte que celle-ci ne peut être que si l'homme possède une intériorité irréductible mais qui ne se dévoile pleinement que dans la rencontre vive du Christ.

L'homme ne se connaît pas lui-même. Il n'est pas seulement une énigme, il est un mystère au sens propre de ce mot qui désigne avant tout la révélation de Dieu. Henri de Lubac développe dans d'autres œuvres cette anthropologie, en particulier dans une étude intitulée « Anthropologie tripartite<sup>7</sup> ». L'homme n'est pas seulement intelligence et volonté. Antérieurement à la distinction des facultés, il est esprit, fait à l'image de Dieu, capable d'intérioriser le Tout concret que le Christ réalise à mesure qu'il se laisse intégrer en lui. Dans

7. Dans : *Théologie dans l'histoire*, I. La lumière du Christ, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, pp. 115-199.

---

### *Actualité paradoxale de Catholicisme*

*Catholicisme*, cette anthropologie est esquissée dans la page où Lubac commente l'affirmation de saint Paul rapportant l'événement du chemin de Damas : « Quand il a plu à Dieu de révéler en moi son Fils<sup>8</sup> ». Lubac souligne le « en moi ». La révélation dans le Christ vient creuser en quelque sorte l'homme à mesure qu'elle le remplit, si bien que la tâche de la théologie n'est pas purement spéculative. La manière de voir qu'elle offre indique une manière de se comporter pour vivre dans cette contemplation.

Un autre aspect de la théologie comme Lubac la comprend est son dialogue nécessaire avec la philosophie. Une certaine conception de la pure nature avait conduit la pensée catholique à fabriquer une philosophie à l'usage exclusif des séminaires : la philosophie était considérée comme absolument autonome en son ordre, elle était cependant priée de fournir une conception de l'homme qui puisse servir de base au travail de la théologie<sup>9</sup>. Le grand effort de Lubac quant au surnaturel a eu pour but de désenclaver la pensée chrétienne, de permettre le dialogue nécessaire avec la pensée humaine vivante<sup>10</sup>.

Ce dialogue peut être affrontement et combat. Il est indispensable pourtant : la théologie bien menée apporte toujours des problèmes nouveaux à la philosophie et la philosophie empêche la théologie de s'arrêter à ses représentations. Tout lecteur de *Catholicisme* le constate : le donné de la foi met en lumière une densité de l'unité naturelle de l'humanité, inaperçue sans lui mais que l'on ne peut oublier une fois qu'on l'a perçue. Sans doute les hommes n'ont-ils pas attendu le Christ pour se découvrir chacun lié à l'univers tout entier. Mais le Christ a éveillé dans le cœur des hommes la conscience d'une égale dignité et l'aspiration à une communion concrète que la philosophie ne peut pas ne pas prendre en charge. Réciproquement, plus, à travers l'histoire, l'humanité se dote des moyens de vivre cette unité foncière, – et un certain agnosticisme humanitaire est sans doute l'avatar présent de cette recherche –, plus la théologie se doit d'approfondir la densité propre à l'œuvre du Christ et montrer aux hommes l'intimité et la force du rapprochement que seul le Christ permet surnaturellement et qui est pourtant

8. *Galates* 1, 15-16. Voir *Catholicisme*, pp. 295-296.

9. Jean-Yves LACOSTE, « Le désir et l'inexigible. Préambules à une lecture », *Les Études philosophiques*, n° 2/1995, avril-juin 1995, pp. 227-229.

10. *Le mystère du surnaturel*, 15.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Éric de Moulins-Beaufort**

humainement absolument désirable. La théologie n'est pas une philosophie surnaturalisée ; elle approfondit la connaissance que seule la foi donne et elle invite les hommes à vivre selon ce que la grâce du Christ, agissant dans l'histoire, leur rend possible.

Une dernière condition de la théologie qui contribue à la mettre en prise avec l'actualité peut être maintenant décrite. C'est celle par laquelle l'adjectif « catholique » prend son sens d'« orthodoxe », de « conforme à la foi de la *Catholica* ». Il y a théologie parce que la Rédemption est aussi Révélation : « Dieu n'a pas voulu opérer le sauvetage de l'humanité comme d'une épave. Il a voulu susciter en elle une vie, sa propre Vie [...] L'humanité doit dès lors coopérer activement à son salut, et voilà pourquoi, à l'Acte de son Sacrifice, le Christ a joint la révélation objective de sa personne et la fondation de son Église » (C, 187-188). La théologie a pour tâche, dans ce contexte, de mettre les croyants en mesure d'entrer activement dans l'œuvre du salut. L'Église peut dire ce qu'est l'œuvre du Christ parce que celle-ci est achevée, accomplie et mise en lumière par l'Esprit-Saint. Le dogme la décrit adéquatement. De ce dogme, l'Église, au long des siècles, tire la lumière pour éclairer sa tâche et ainsi elle réalise davantage ce qu'elle est, qui elle est et comment elle doit agir pour conduire à son Époux l'humanité entière, chacun de ses membres et l'intégralité de ses trésors. L'orthodoxie n'est pas pour la théologie une condition extrinsèque, un carcan malgré lequel elle se déploierait. Elle est une condition pour que la théologie atteigne le réel et aide les hommes à toucher le réel.

L'homme n'est pas seulement social et historique, il est aussi intérieur et une anthropologie unifiée peut être constituée ; le mystère de l'homme se déploie historiquement et l'homme ne peut se dispenser de l'explorer, c'est la légitimité de l'effort philosophique ; enfin, le salut est un don, mais parce que c'est le don redoublé du Dieu créateur, il suscite la coopération de l'homme. L'impact durable du livre *Catholicisme* vient de ce que la théologie s'y déploie selon ces trois actes. Ainsi est-elle vraiment catholique, concernant tous les hommes et le tout de l'homme. Ainsi aussi peut-elle remplir sa fonction apologétique.

---

*Actualité paradoxale de Catholicisme***La fonction apologétique  
de la théologie catholique**

En octobre 1929, le tout nouveau professeur qu'était Henri de Lubac inaugure son cours aux Facultés de Lyon par une conférence publiée ensuite sous le titre : « Apologétique et Théologie<sup>11</sup> ». Henri de Lubac y montrait qu'il appartient à la théologie elle-même d'être apologétique. L'intelligence de la foi doit devenir intelligence par la foi, car c'est la lumière plus lumineuse jetée sur la réalité qui peut tourner les esprits vers la Lumière du Christ. *Catholicisme* illustre et approfondit ce programme. Lubac y dessine, dans le chapitre XII auquel aboutit tout l'ouvrage, « non certes (d') une nouvelle apologétique, mais (d')un renouveau de l'apologétique la plus traditionnelle » (C, 308). Dans l'introduction de son livre, Lubac écrit que ses pages « ne veulent être apologétiques que de surcroît » (C, X). Le risque d'une certaine apologétique est de vouloir être actuelle, de chercher à répondre une à une aux difficultés ou aux mises en cause présentes. La théologie que Lubac met en œuvre ne se soucie pas d'abord d'écarter les mises en cause ; sa confiance en l'œuvre du Christ est telle qu'il est possible de s'intéresser à ce qui mobilise la pensée adverse et d'en recevoir la stimulation pour puiser plus profond, plus largement dans le trésor chrétien.

Il s'agit pour le théologien de reconnaître une aspiration concrète, réelle, de la nature humaine cherchant à atteindre sa pleine dimension. La conviction de Lubac, – ici, nous retrouvons l'anthropologie suggérée –, est qu'une telle aspiration n'est pas un simple désir construit par l'homme. Elle monte du fond le plus profond de la nature humaine, elle est en l'homme avant d'être de l'homme. La théologie, ou plus précisément peut-être le théologien, doit venir en aide fraternellement à cette aspiration, en lui montrant tout ce qu'elle porte, en lui permettant d'aller au bout d'elle-même, en lui dévoilant quel accomplissement elle espère et ce qui lui est donné dans et par le Christ Jésus.

Ce travail n'est pas pour la théologie une fonction parmi d'autres. Elle est sa fonction nécessaire si la théologie doit aider l'Église à insérer dans l'humanité la lumière reçue de la Révélation. Par là

11. « Apologétique et Théologie » dans : *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, pp. 97-111.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Éric de Moulins-Beaufort**

apparaît que la théologie n'est pas une activité en soi : elle appartient à la mission de l'Église qui est d'intégrer tous les hommes dans le Corps unique du Christ. Cette mission suppose ce que nous avons vu, à la suite du Père de Lubac, de l'unité du genre humain et de la trame serrée qui constitue l'histoire : aux chrétiens, il revient de prendre en quelque sorte fraternellement le relais de leurs frères en vivant le plus amplement possible les aspirations que porte la nature humaine et qui peuvent apparaître en plus vive lumière en tel secteur de l'humanité et à tel moment de l'histoire, fort éloigné du Christ. Parce qu'un jour des hommes auront vécu cet élan en l'ouvrant et en le conduisant jusqu'au Christ, ils révéleront concrètement la vérité de ce que d'autres auront espéré à travers des doctrines insuffisantes ou déformantes.

La théologie trouve sa pleine valeur à être la théologie de l'Église en sa mission. Réciproquement, la recherche de la théologie, si elle honore sa fonction apologétique, garde l'Église de s'imaginer jamais dans sa forme finale. Car l'Église ne doit jamais se croire quitte des aspirations humaines : ce qu'elle célèbre comme accompli dans ses sacrements, – que le Tout est réalisé dans le Christ –, elle doit sans cesse s'y conformer davantage. L'histoire, déploiement concret des hommes, déploie sans cesse des richesses nouvelles à intégrer au Christ, dans lesquelles s'exprime une attente plus précise, plus large, plus forte, de la transfiguration à laquelle doit porter la plénitude du Sauveur, dans lesquelles se symbolise en quelque sorte le Royaume auquel tous les hommes sont appelés. La théologie a aussi pour tâche de conduire à l'Église ces richesses, en dégageant les pierres précieuses des ensembles dans lesquelles elles sont contenues et contraintes. Le recours à la Tradition ne doit pas tromper : le trésor de l'Église n'est pas un ensemble clos ; il se renouvelle sans cesse à mesure qu'il est reçu avec foi par des hommes variés, dans des cultures diverses.

Ceci nous conduit à un dernier aspect de la théologie pratiquée dans *Catholicisme* qui contribue au caractère paradoxal de son actualité. C'est que la théologie, pour être apologétique « de surcroît », doit savoir qu'elle ne sait pas tout, doit être capable de dire sa limite. Elle doit être apophatique. Elle doit l'être face au mystère de Dieu, elle doit l'être aussi face à son œuvre dont l'Église elle-même ne connaît pas toutes les dimensions. Nous retrouvons là la différence entre l'idée d'unité et un concept d'unité. Dans *Catholicisme*, les pages consacrées aux autres religions et à leur statut providentiel



---

### *Actualité paradoxale de Catholicisme*

éventuel sont particulièrement éclairantes. La théologie ne peut que disposer les hommes à l'acte de foi, elle ne peut que les aider à donner à leur acte de foi sa pleine ouverture et sa totale fécondité. Par quels truchements telle nation, telle culture, tel groupe humain s'ouvrira-t-il le plus et le mieux à la lumière du Christ? La théologie doit le chercher, explorer les voies possibles, elle ne peut le décider.

Car c'est là l'œuvre concrète du Dieu très patient qui ne cesse de travailler l'humanité par l'Esprit du Christ pour l'unifier en l'Homme nouveau. « L'essentiel en est imprévisible, puisqu'il est tout donné, tout gratuit, et qu'il n'y a point d'histoire de l'éternel » (C, 241). Le Dieu Charité suscite comme il veut et quand il veut des hommes en qui les richesses et les aspirations d'une culture sont saisies par le feu du Christ et qui pourront servir de lumières pour leurs frères.

*Catholicisme* est un livre actuel parce qu'il place le lecteur au cœur du problème humain. Il ne vise pas tant l'actualité que l'acte par lequel le croyant peut entrer davantage dans l'œuvre du Christ qui l'a saisi. La tâche du théologien est d'aider l'Église à remplir sa mission avec plus de liberté et de joie. De ce point de vue, la lecture de *Catholicisme*, 70 ans après, nous amène à nous poser une question : notre manière de pratiquer la théologie nous pousse-t-elle à nous confronter à l'actualité? Comment la regardons-nous? Comment osons-nous repérer en elle les formes renouvelées que prend le problème humain et tirer du trésor de la Tradition de quoi mieux le vivre? Le livre-programme d'Henri de Lubac s'appelle *Catholicisme* et non pas « Catholique ». Il ne porte pas sur les structures mais sur l'esprit, celui que l'Esprit-Saint met au cœur de l'Église<sup>12</sup>. Plus que nous apporter des réponses toutes faites, il nous montre ce que peut faire l'intelligence de la foi. Et nous ne pouvons pas oublier ce que rappelle « *Mysterium crucis* » : que le Christ meurt seul.

Éric de Moulins-Beaufort, né en 1962, prêtre du diocèse de Paris, enseigne à la Faculté Notre-Dame de l'École cathédrale (Paris). Membre du conseil de rédaction de *Communio*. Publication : *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac. L'esprit de l'homme ou la présence de Dieu en l'homme*.

12. Voir : C, XI.

**Prochain numéro**  
**novembre-décembre 2008**

*Foi et féerie*

*Communio*, n° XXXIII, 5 – septembre-octobre 2008

Laurent VILLEMIN

## Fécondité ecclésiologique des « aspects sociaux du dogme »

Sans être un spécialiste du Père Henri de Lubac et de son œuvre, ma lecture de *Catholicisme* s'inscrit dans le cadre de recherches en ecclésiologie et en théologie des institutions ecclésiales. La présente contribution résulte d'une relecture de l'ouvrage menée dans un séminaire de Doctorat à l'Institut catholique de Paris. La visée fondamentale de cette recherche est de penser et de dire la dimension communautaire du salut chrétien, ou plus exactement de penser ensemble la dimension personnelle et communautaire du salut en Jésus-Christ. Je ferai état de quelques fruits de cette recherche en les organisant en trois moments. Il faudra d'abord examiner la signification de l'expression « aspects sociaux du dogme », qui est moins évidente qu'il n'y paraît. Cela permettra de comprendre, ensuite, comment on peut tenir ensemble le caractère social, historique et intérieur du christianisme. Pour finir, trois effets concrets des positions théologiques développées dans *Catholicisme*.

### « Les aspects sociaux du dogme »

L'aspect social et communautaire du salut a été rappelé avec vigueur dans la tradition récente du magistère catholique. C'est le cœur du numéro 9 de la constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église du concile Vatican II : « De tout temps et chez toute nation, celui qui craint Dieu et pratique la justice lui fut agréable (cf. Act. 10, 35). Cependant Dieu n'a pas voulu sanctifier et sauver

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Laurent Villemin**

les hommes individuellement et sans qu'aucun rapport n'intervienne entre eux, mais plutôt faire d'eux un peuple qui le reconnaisse vraiment et le serve dans sa sainteté». Et les Pères du concile de poursuivre en rappelant, dans cette perspective, l'élection du Peuple d'Israël, la manifestation progressive du dessein de Dieu dans l'histoire de ce Peuple et en concluant sur l'Alliance nouvelle : « Tout cela cependant n'advint qu'à titre de préparation et en figure, eu égard à l'alliance nouvelle et parfaite qui devait se réaliser dans le Christ et de la révélation plus complète qu'allait apporter le Verbe même de Dieu fait homme » (*Lumen Gentium*, 9).

C'est pour expliciter cette conception communautaire du salut chrétien que le pape Benoît XVI a, dans *Spe salvi*, sa dernière encyclique, eu recours à *Catholicisme*. Dans une partie intitulée : « L'espérance chrétienne est-elle individualiste ? », le pape donne une vision synthétique de *Catholicisme* que vous me permettez de citer : « Face à cela, de Lubac, en se fondant sur la théologie des Pères dans toute son ampleur, a pu montrer que le salut a toujours été considéré comme une réalité communautaire. La *Lettre aux Hébreux* parle d'une « cité » (cf. 11, 10.16 ; 12, 22 ; 13, 14) et donc d'un salut communautaire. De manière cohérente, le péché est compris par les Pères comme destruction de l'unité du genre humain, comme fragmentation et division. Babel, le lieu de la confusion des langues et de la séparation, se révèle comme expression de ce qu'est fondamentalement le péché. Et ainsi, la « rédemption » apparaît vraiment comme le rétablissement de l'unité, où nous nous retrouvons de nouveau ensemble, dans une union qui se profile dans la communauté mondiale des croyants. (...) Cette vie véritable, vers laquelle nous cherchons toujours de nouveau à tendre, est liée au fait d'être en union existentielle avec un « peuple » et, pour toute personne, elle ne peut se réaliser qu'à l'intérieur de ce « nous ». Elle présuppose donc l'exode de la prison de son propre « moi », parce que c'est seulement dans l'ouverture de ce sujet universel que s'ouvre aussi le regard sur la source de la joie, sur l'amour lui-même – sur Dieu<sup>1</sup> ».

Malgré ces rappels récents, il semble que la théologie catholique éprouve encore des difficultés, dans le contexte actuel, pour penser de manière satisfaisante ce lien entre personne et communauté dans la perspective du salut. J'en veux pour preuve les débats dans le domaine de la théologie du droit et des institutions qui ont jalonné

1. BENOÎT XVI, *Spe salvi*, Bayard-éditions, Cerf, Fleurus-Mame, n° 14.

---

### *Fécondité ecclésiologique*

le XX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, et qui ne sont pas tranchés en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle. L'École de Munich, qui se déploie à partir de la ville bavaroise dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, travaille à redonner un fondement proprement théologique au droit de l'Église. Elle éprouve une méfiance à désigner le *salus animarum* comme fin première de l'ordonnancement juridique de l'Église, craignant ainsi une individualisation de la conception du salut. Mörsdorf<sup>3</sup> et ses successeurs, notamment E. Corecco, préféreront avancer la *communio* comme fin du droit, constatant, à juste titre, qu'une individualisation de la conception du salut finit toujours par déboucher sur un anti-juridisme au plan de la conception de l'Église. Il s'agit là d'un exemple dans lequel on constate que les contributions de théologie du droit ne réussissent pas à proposer une vision organique réconciliant *salus animarum* et *communio*. On comprendra mieux alors l'intérêt de l'ecclésiologue pour *Catholicisme* qui fournit cette vision organique<sup>4</sup>.

Comment penser alors ce salut communautaire et la subjectivité qui se trouve être une dimension essentielle de notre culture? Faudrait-il renoncer à la subjectivité pour entrer dans le salut chrétien? Le problème posé ici n'est pas seulement celui de la possibilité pastorale de l'annonce du salut chrétien dans une culture dominée par le sujet. Il est celui – beaucoup plus fondamental – de la manière dont nous pensons « l'union existentielle » avec Dieu pour reprendre les mots de Benoît XVI dans l'encyclique citée plus haut.

C'est une des grandes forces d'Henri de Lubac d'avoir compris, dès 1938, un des drames fondamentaux du XX<sup>e</sup> siècle, celui de la solitude, c'est-à-dire d'une subjectivité qui risque de s'enfermer sur

2. On pourra lire : P. ERDÖ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, coll. Collana di Studi di diritto canonico ed ecclesiastico, 17 – Sezione canonistica, Torino, Giappichelli, 1996, 215 p. L. MÜLLER, *Fede e Diritto. Questioni fondamentali del diritto canonico*, EupressFTL, Venise, 2006.

3. Cf. M. WIJLENS, *Theology and Canon Law. The Theories of Klaus Mörsdorf and Eugenio Corecco*, Boston, University Press of America, 1992, 229 p.

4. Rappelons-nous que ce questionnement s'inscrit dans un débat philosophique et sociétal plus large qui est celui du lien entre personne et société, autrement désigné comme crise du lien social. On ne citera ici que deux ouvrages récents : T. COLLIN, *Individu et communauté, une crise sans issue?* Mame, 2007 et O. REY, *Une folle solitude. Le fantasme de l'homme auto-construit*, Seuil, 2006.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Laurent Villemin**

elle-même et mène au désespoir. L'allusion discrète à la solitude parcourt l'ouvrage de bout en bout. Il en est question dès la fameuse citation de Giono qui ouvre *Catholicisme* où le poète est confronté à la « solitude de joie ». Il en est encore question en fin d'ouvrage dans *Mysterium crucis* : « L'homme universel mourut seul. Plénitude de la kénose et perfection du sacrifice. Il fallait cet abandon pour opérer la réunion. Mystère de solitude et mystère de déchirement, seul signe efficace du rassemblement et de l'unité<sup>5</sup> ». Mais Henri de Lubac n'en reste pas au diagnostic, il montre comment finalement – même si ce ne sont pas ses termes – Dieu nous sauve de la solitude. La puissance de sa vision organique permet de penser comment la rédemption apparaît vraiment comme le rétablissement de l'unité.

C'est de cela dont il s'agit quand H. de Lubac traite des « Aspects sociaux du dogme ». La compréhension de cette expression nécessite une rupture par rapport à la définition commune actuelle de « social ». On l'entend actuellement comme un synonyme de caritatif, et difficilement séparable du substantif « aide », à tel point qu'on a créé le néologisme « sociétal ». Il n'est donc pas superflu de revenir à la définition qu'en donne notre auteur lui-même dans l'introduction de *Catholicisme* : « On nous reproche d'être des individualistes même malgré nous, par la logique de notre foi, alors que, en réalité le catholicisme est essentiellement social. Social, au sens le plus profond du terme : non pas seulement par ses applications dans le domaine des institutions naturelles, mais d'abord en lui-même, en son centre le plus mystérieux, dans l'essence de sa dogmatique. Social à tel point que l'expression « catholicisme social » aurait toujours dû paraître un pléonasme » (C, Introduction, IX-X). « Social » caractérise donc le lien fondamental qui unit tout homme, la communauté humaine, ou encore autrement dit « l'unité du genre humain ». Cela apparaît clairement lorsque dans le premier chapitre, Henri de Lubac analyse les effets de la Rédemption : « Maintenons-nous dans la perspective ancienne : œuvre de restauration, la Rédemption nous apparaîtra par le fait même comme le rétablissement de l'unité perdue. Rétablissement de l'unité surnaturelle de l'homme avec Dieu, mais tout autant de l'unité des hommes entre eux (et de citer Alexandre d'Alexandrie : « la miséricorde

5. H. de LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Éd. du Cerf, coll. « Œuvres complètes. T. VII », 2003, p. 323. Référence notée ci-après, dans le corps du texte : (C, numéro de la page).

---

*Fécondité ecclésiologique*

divine a rassemblé de partout les fragments, elle les a fondus au feu de sa charité, et reconstitué leur unité brisée... C'est ainsi que Dieu a refait ce qu'il avait fait, qu'il a reformé ce qu'il avait formé » (C, 13).

Et le théologien de Fourvière s'emploie à montrer comment cette unité est restaurée par le Christ : « Car le Verbe n'a pas seulement pris un corps humain ; son incarnation ne fut pas une simple *corporatio*, mais, comme dit saint Hilaire, une *concorporatio*. Il s'est incorporé à notre humanité, et il se l'est incorporée » (C, 14-15). C'est donc bien, au plan individuel, de la solitude et au plan social, de l'anomie, que nous sauve le salut chrétien. Cela ne laisse pas de doutes quand nous lisons, toujours dans *Catholicisme*, le reproche énoncé par l'auteur à propos du traitement du mal. Il déplore, dans le chapitre I, qu'une veine n'ait pas été suffisamment exploitée dans le domaine de la théologie : « Au lieu qu'aujourd'hui nous cherchons presque uniquement, à l'intérieur de chaque nature individuelle, quelle est la secrète blessure, et pour ainsi dire le détraquement dans les ressorts qui cause le mauvais fonctionnement de la machine (...), c'était [sous-entendu chez les Pères] la constitution même des individus en autant de centres naturellement hostiles que volontiers on regardait, non sans doute comme le premier ou le seul fruit du péché, mais du moins comme un second fruit "égal au premier", et le déchirement intérieur allait de pair avec un déchirement social » (C, 12). On peut donc en déduire une définition de la solitude dont nous sauve la Rédemption : la solitude est la « constitution même des individus en autant de centres naturellement hostiles ». C'est donc une triple unité qui est restaurée par la mort et la résurrection du Christ : l'unité « appelée surnaturelle » de l'homme avec Dieu, l'unité intérieure et l'unité sociale.

On comprend alors mieux que c'est finalement la *Lettre aux Éphésiens* qui constitue la trame biblique de tout le chapitre I de *Catholicisme*, et d'ailleurs certainement de tout l'ouvrage, ainsi que le suggère discrètement le théologien jésuite, selon une manière de faire dont il est coutumier : « L'épître aux Éphésiens, conformément à son caractère général, vient accentuer encore ce point de vue social : l'Homme nouveau y est explicitement assimilé à cet unique corps en lequel doivent s'unir, réconciliés, les deux peuples ennemis pour avoir accès au Père : *εἰ ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, εἰ ἐν ἑνὶ σωματι.* » (C, 22)

Ce passage ne fait pas que souligner l'aspect social de la Rédemption. Il permet d'avancer dans la compréhension du peuple

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Laurent Villemin**

ainsi constitué. L'auteur prend soin d'insister sur la continuité entre Israël et le Peuple de la nouvelle alliance, spécialement quant à cette caractéristique sociale du salut : « Spiritualisé, universalisé selon l'annonce même des prophéties, le judaïsme transmet au christianisme sa conception d'un salut essentiellement social » (C, 36). Mais il s'agit davantage ici d'une volonté de fonder l'universalisme dans les racines juives plutôt que dans les mystères païens et non de minimiser la nouveauté radicale qui se trouve par ailleurs soulignée : « Cet unique lignage, c'est le Christ » (C, 34). C'est aussi ce qui après le concile Vatican II poussera Henri de Lubac à critiquer dans *Paradoxe et Mystère de l'Église*<sup>6</sup> un développement sans discernement de la catégorie de Peuple de Dieu appliquée à l'Église.

On peut conclure cette première partie en reprenant la clef de l'ouvrage *Catholicisme* donnée plusieurs années plus tard par l'auteur lui-même dans son *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* : « En gros, l'on peut dire que l'ouvrage veut montrer le caractère à la fois social, historique et intérieur du christianisme, cette triple note lui conférant ce caractère d'universalité et de totalité exprimé au mieux par le mot "catholicisme"<sup>7</sup> ». Nous tenons ici le plan véritable de *Catholicisme*.

**Le caractère à la fois social, historique et intérieur du christianisme**

La question qui apparaît à ce stade du raisonnement est celle de savoir comment tenir ensemble « le caractère à la fois social, historique et intérieur du christianisme », ou, en d'autres termes, comment penser que l'union à Dieu en Jésus-Christ affecte l'humanité dans sa dimension sociale, historique et personnelle. Remarquons que c'est en termes de personne et d'intériorité que va raisonner Henri de Lubac et jamais en termes de sujet ou de subjectivité. C'est naturellement dans le chapitre XI de *Catholicisme* intitulée « personne et société » que nous trouverons les éléments qui éclairent ce que l'auteur appelle une antinomie, sans pourtant jamais l'élever au rang de paradoxe. L'auteur la formule de la manière suivante : « Ainsi l'antinomie présente nous oblige-t-elle à réfléchir

6. H. de LUBAC, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Aubier-Montaigne, 1967, Paris, 222 p.

7. H. de LUBAC, *op. cit.*, p. 25.



---

*Fécondité ecclésiologique*

les rapports de la distinction et de l'unité, en vue de mieux saisir l'harmonie du personnel et de l'universel» (C, 284). Comme l'a montré Éric de Moulins-Beaufort dans son article *Église, personne et société*<sup>8</sup>, la clef qui permet de résoudre cette aporie potentielle entre unité et distinction, et donc entre personnelle et universelle, est la catégorie d'union, ainsi définie par Henri de Lubac : « L'unité n'est aucunement confusion, – pas plus que la distinction n'est séparation. Ce qui s'oppose n'est-il pas pour autant relié, et par le plus vivant des liens, celui d'un mutuel appel? L'union vraie ne tend pas à dissoudre les uns dans les autres les êtres qu'elle rassemble, mais les uns par les autres, à les achever. (...) Pas plus qu'en se soumettant à Dieu ou qu'en s'unissant à Dieu, l'homme, en s'intégrant au grand Corps spirituel dont il doit être membre, ne se perd ou ne se dissout. (...) L'union différencie » (C, 287). Il s'agit bien d'unir pour distinguer et de distinguer pour unir. Même s'il ne raisonne jamais en termes « d'altérité », le renvoi à Gabriel Marcel est explicite au Chapitre XI et à l'expérience que nous faisons tous « d'avoir besoin de l'autre (...) pour s'éveiller à la vie consciente ».

Nous percevons déjà comment l'union vraie ne mène pas à la dissolution mais au contraire à l'achèvement des uns par les autres, comment l'homme en s'intégrant au grand corps spirituel dont il doit être membre ne se perd pas ou ne se dissout pas, mais advient lui-même à sa vocation unique et à son identité véritable.

Pour éclairer ces questions, il est précieux d'avoir recours à la préface, signée Henri de Lubac, de l'ouvrage dirigé par A. Ravier en 1964 « La mystique et les mystiques<sup>9</sup> ». On sait l'intention de l'auteur dans cette préface : refuser d'assimiler la mystique chrétienne à une mystique parmi d'autres en la distinguant de la « mystique naturelle », qu'il appelle aussi le mysticisme. Quel rapport, me direz-vous, avec notre thème ?

Tout d'abord, l'auteur s'inscrit en faux contre une tendance théologique, qui ne se limite pas à la sphère du dialogue inter-religieux, et qui voudrait que finalement l'union entre les hommes – ou au moins entre les croyants – se fasse par recours à l'élan naturel vers Dieu qui semble être le propre de tout homme et que l'on nomme la mystique naturelle. Cette tendance disqualifie les déterminations positives des religions, et en l'occurrence de l'Église pour « chercher

8. E. de MOULINS-BEAUFORT, « Église, personne et société », dans *Henri de Lubac et le mystère de l'Église*, Cerf, Paris, 1999, pp. 139-155.

9. A. RAVIER, *La mystique et les mystiques*, Desclée de Brouwer, 1964.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Laurent Villemin**

l'union spirituelle des hommes par-dessus toutes les murailles des cultes positifs<sup>10</sup> ». En ce qui concerne l'Église, cela aboutit à négliger, voire à oublier, les aspects sociaux du dogme. On ne manquera pas de voir une nouvelle allusion à l'épître aux Éphésiens lorsqu'il est question de « l'union spirituelle des hommes par-dessus toutes les murailles ». Cette référence implicite permet de comprendre que ce n'est pas le mysticisme, ou la mystique naturelle, mais le Christ qui seul peut abattre les murailles, les murs de séparation (cf. Éphésiens 2, 14).

Il nous faut, pour comprendre la position lubacienne, revenir au cœur de cette préface que vous me permettrez de citer un peu longuement : « Venant du même Créateur, la nature humaine en son fond, est partout la même. L'homme, nous dit la Bible, est créé à l'image de Dieu ; ce que la tradition commente en disant que Dieu a fait l'homme à son image, en vue de l'amener à sa ressemblance. (...) Dans la création qui est la nôtre, l'image, c'est le don reçu avec l'être même ; la ressemblance divine est à réaliser, sous l'action du Saint-Esprit, en dépendance de l'incarnation rédemptrice, et moyennant l'imitation du Christ, par l'union au Christ, où l'on trouve l'union divine. L'aspiration mystique est inhérente à la nature humaine, puisque l'homme est fait pour cette union. Autrement dit, il doit y avoir, dans notre nature une certaine capacité d'intussusception du mystère qui nous est à la fois donné et révélé en Jésus-Christ ; capacité accompagnée naturellement de désir. L'illusion, avec son cortège de déformations ou de corruptions diverses, viendra de ce que l'on pourra croire ou vouloir trouver dans cette capacité, qui n'est que faculté d'accueil, en elle-même vide et sans force, de quoi se fournir son objet ou se tenir lieu d'objet ; tandis que, pour la bien comprendre, il faut la voir dans sa corrélation avec le mystère. C'est pourquoi, dans la perspective catholique, on peut dire que rien n'est plus important et plus nécessaire qu'un certain mysticisme, et que rien n'est plus insuffisant, rien ne risque d'être plus trompeur. (...) Au contraire, loin d'échapper à l'ordre de la foi, la mystique chrétienne est dans la logique de la vie de foi. Elle se nourrit d'autre chose que d'elle-même. Elle reçoit le mystère, non pour être professé seulement des lèvres, ou pour être compris de la seule intelligence, mais, au sens propre, pour être vécu. Elle fait passer le mystère du plan de l'instruction religieuse à celui de la vie intérieure<sup>11</sup> ».

10. *Ibid.*, p. 18.

11. *Ibid.*, pp. 23-24.

---

*Fécondité ecclésiologique*

Que peut-on en conclure pour tenir ensemble le caractère à la fois social, historique et intérieur du christianisme ? Tout d'abord, une théologie et une annonce qui ne reposeraient que sur l'intériorité ne seraient pas chrétiennes, il n'y a donc pas dans le christianisme d'intériorité pure et cela en vertu même de ce qu'est cette intériorité : « L'expérience mystique du chrétien n'est pas approfondissement de *Soi* : elle est approfondissement de la *Foi*. L'intériorité chrétienne n'est jamais et ne peut pas être intériorité pure : plus elle se creuse, plus elle comporte le mouvement intentionnel qui porte le mystique au-delà de lui-même. L'expérience chrétienne n'est pas seulement, comme on l'a dit, participation à l'expérience du Christ, même déclarée supérieure, unique ; elle est participation à sa Réalité ». Ainsi « la foi dans ce mystère renvoie le mystique hors de lui ». Il en vient à conclure : l'extase (une extase qui peut être dite véritablement ontologique) l'emporte toujours sur l'enstase<sup>12</sup> ». C'est ainsi que nous devenons, pour reprendre une expression d'*Éphésiens* 4, 25, « membres les uns des autres ». Sans que l'on puisse ici l'approfondir, on aura compris que le mouvement général dont il est question est celui qui anime l'être trinitaire lui-même : « En l'Être qui se suffit, point d'égoïsme, mais l'échange d'un Don parfait. Lointaine imitation de l'Être, l'esprit créé n'en reproduit pas moins quelque chose de sa structure – *ad imaginem fecit eum* – et des yeux exercés savent y percevoir la marque de la Trinité créatrice » (C, 289).

C'est donc au plus profond de l'intériorité que se dévoile le caractère social du mystère. On lit dans *La Foi chrétienne* : « L'âme chrétienne est essentiellement, comme disait Origène et comme la tradition chrétienne l'a constamment redit après lui dans une expression difficilement traduisible en français moderne, "*anima ecclesiastica*". Les relations les plus intimes avec Jésus-Christ sont celles mêmes de l'Église. C'est dans l'intériorité la plus profonde que le chrétien est le plus foncièrement catholique ; c'est en cette intériorité qu'il puise cette participation à l'inquiétude universelle de celle qui a mission de tout rassembler dans le Christ<sup>13</sup> ».

Cet approfondissement de la foi renvoie chez de Lubac à une intelligence des Livres Saints, mais dont il précise le sens : « Non pas, bien entendu, qu'il s'agisse pour chacun de commencer par une exégèse savante et de poursuivre par une réflexion doctrinale

12. *Ibid.*, p. 27.

13. H. de LUBAC, *La Foi chrétienne*, Aubier-Montaigne, 1970, pp. 257-258.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Laurent Villemin**

approfondie : mais c'est dans la soumission au donné historico-doctrinal et dans son assimilation que réside le fondement obligé de l'union<sup>14</sup>». Voilà encore un point où l'intériorité croise l'historique et le social, « dans la soumission au donné historico-doctrinal ». Tout le travail d'Henri de Lubac sur les sens de l'Écriture trouve ici un éclairage nouveau en tant qu'il permet de comprendre l'articulation entre l'aspect social, historique et intérieur du christianisme.

**De trois effets du propos de *Catholicisme***

L'ecclésiologue est peut-être celui qui, parmi les dogmaticiens, est le plus soucieux des effets de son discours notamment institutionnels. Telle une obsession, ce souci le taraude non seulement au nom de l'exigence méthodologique mais au nom des effets proprement sociaux de la foi chrétienne. Je retiendrai ici trois effets qui me semblent consubstantiels aux propos développés dans *Catholicisme*.

Le premier concerne le statut même de l'ecclésiologie au sein de la théologie. On limite bien souvent cette dernière à une théologie des structures ecclésiales et de leur histoire avec une volonté plus ou moins affichée de réformisme ecclésial. Le propos que nous venons de développer à la suite du Père de Lubac oblige l'ecclésiologue, pour respecter la structure organique du dogme, à prendre en compte la question de l'intériorité. Il y a fort à parier que dans ce domaine comme dans bien d'autres des murailles doivent tomber.

Le second effet doit prendre en compte la réaction d'un contemporain au propos « compréhensif » (au sens anglo-saxon du terme *comprehensive*), c'est-à-dire global et englobant, de la théologie développée par Henri de Lubac dans *Catholicisme* et dans l'ensemble de son œuvre. Disons-le franchement : le propos holistique ne risque-t-il pas de devenir totalisant et de dissoudre toute place donnée à la subjectivité ? C'est la crainte de beaucoup de nos contemporains dans cette époque postmoderne dans laquelle on cherche à fuir tout méta-discours. Or le propos d'Henri de Lubac est un méta-discours.

Deux motifs peuvent être avancés face à une telle inquiétude, deux motifs qui valent également comme conditions pour la mise en œuvre du propos. Le premier motif consiste à rappeler que l'union n'est pas la fusion mais qu'elle suppose la relation qui respecte, renforce et fait croître l'identité de chacun. Dans sa préface à

14. A. RAVIER, *La mystique et les mystiques*, op. cit., p. 29.

---

### Fécondité ecclésiologique

« La mystique et les mystiques », Henri de Lubac rappelle, à ce sujet, que la mystique chrétienne (...) tient beaucoup au symbolisme du « mariage spirituel ». « (Ce symbolisme) manifeste au contraire un caractère essentiel à la mystique considérée, non seulement en son devenir, mais à son plus haut sommet. Car entre l'âme et Dieu, il s'agit d'union, non d'absorption ou d'unification c'est-à-dire d'identification. Il s'agit d'amour mutuel<sup>15</sup> ». Cela apparaît très clairement dans l'*épître aux Éphésiens* puisque l'union du Christ et de l'Église ne supprime ni le Christ ni l'Église, mais instaure une relation nouvelle qui s'accompagne ou entraîne un renversement, ou, pour le moins, l'introduction d'une réciprocité dans les codes domestiques de l'époque (*Éphésiens* 5, 21-28). Il y a une relation concrète de type éthique dans les rapports entre époux. Nous touchons ici aux effets sociaux de la mystique chrétienne : la relation instaurée s'accompagne d'un changement de type social, qui peut aller jusqu'à subvertir les codes sociaux.

Mais il faut avancer un second motif lui-même présent dans l'*épître aux Éphésiens* : celui de l'appel au changement de comportement qui résulte de l'accueil du Mystère. Les exhortations de Paul sont multiples et insistantes : « Je vous demande donc, moi le prisonnier dans le Seigneur d'adopter une conduite digne de l'appel dont vous avez été appelés » (*Éphésiens* 4, 1) ou « ne vous conduisez plus comme des païens » (*Éphésiens* 4, 17), et encore : « Soyez vigilants. Votre conduite est-elle sage ou pas ? » (*Éphésiens* 5, 15). Nous sommes ici devant les effets éthiques de l'union à Dieu, devant le lien entre l'expérience vécue et la théologie.

Cela nous introduit au troisième effet ecclésial du discours lubacien, celui de l'appel au comportement fidèle à l'image divine dans une réalité qui reste imparfaite. L'appel lancé par le Père de Lubac dans *Méditation sur l'Église*<sup>16</sup> est aussi vif que celui de saint Paul aux chrétiens d'Éphèse : « Comment soupçonneraient-ils que l'Église perpétue vraiment sur terre l'œuvre du fils de Dieu, venu dans le monde pour délivrer le genre humain des démons qui l'oppressent, si nous-mêmes ne leur montrons pas en acte, par les "mœurs nouvelles de l'Évangile", que pour nous "l'antique servitude" est passée et que "tout a été renouvelé"<sup>17</sup> ? ». Comme en

15. *Ibid.*, p. 31.

16. H. de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Éd. du Cerf, coll. « Œuvres complètes. T. VIII », 2003.

17. *Ibid.*, p. 185.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Laurent Villemin**

témoigne la biographie d'Henri de Lubac, cela n'aboutit en rien à un quelconque pélagianisme ou à de l'idéalisme ecclésial. Vous avez peut-être en mémoire ces lignes déchirantes de *Méditation sur l'Église*: « Il se peut que bien des choses, dans le contexte humain de l'Église, nous déçoivent. Il se peut aussi que nous soyons, sans qu'il y ait de notre faute, profondément incompris. Il se peut que, dans son sein même, nous ayons à subir persécution. Le cas n'est pas inouï, quoiqu'il faille éviter de nous l'appliquer présomptueusement. La patience et le silence aimant vaudront alors mieux que tout; nous n'aurons point à craindre le jugement de ceux qui ne voient pas le cœur et nous penserons que jamais l'Église ne nous donne mieux Jésus-Christ que dans ces occasions qu'elle nous offre d'être configurés à Sa Passion<sup>18</sup> ». Il ne s'agit pas là seulement d'un simple appel à la résignation passive, mais comme d'un chemin de purification de la foi et donc d'une étape dans l'union existentielle à Dieu. Comme le rappelle de Lubac dans sa préface de « La mystique et les mystiques »: « Que l'on envisage ainsi la réflexion théologique ou toute autre forme d'activité chrétienne, le chrétien qui ne veut pas se soustraire à l'obéissance de la foi comprend qu'il ne peut faire l'économie de l'obéissance à l'Église. Ni l'initiative ni la recherche ne lui sont fermées par là. Mais par là seulement il surmonte l'illusion qui ne laisse voir dans l'Église que les formes extérieures d'organisation, et dans ces formes que les défauts; par là seulement il échappe "au flottement de la pensée" comme aux déceptions qu'entraîne tout ce qui n'est que poursuite d'une réflexion tout intérieure ou qu'adaptation perpétuellement changeante aux pensées séculières; par là seulement "sa foi devient tout à fait réelle". C'est en passant par "cette dure école du concret" qu'il devient véritablement l'homme de la communauté catholique. (Cf. Bernard Welte, *Vraie et fausse religion*, p. 58). Ainsi l'Esprit du Christ, loin de le figer dans son adhésion à l'Église, le soulève avec elle, dans l'obscurité d'une foi plus pure, jusqu'au Mystère de Dieu<sup>19</sup> ».

Nous voici ramenés par le biais de la destruction des illusions imposée par le contact avec l'Église à l'union véritable à Dieu et à sa dimension catholique, à l'*anima ecclesiastica*. Mais cette intériorité ne s'opère jamais en dehors des dimensions sociales et historiques, jamais en dehors de l'Église. Paradoxe de l'Église, *casta*

18. *Ibid.*, p. 171.

19. A. RAVIER, *La mystique et les mystiques*, op. cit., p. 26.



---

***Fécondité ecclésiologique***

*meretrix*, puissance de désillusion par le péché de ses fils et, en même temps, celle qui a mission de tout rassembler dans le Christ. La biographie du Père de Lubac, notamment dans sa résistance au Nazisme et dans sa fidélité à l'Église à travers les tourments, scelle d'une certaine manière la vérité de son approche du dogme faisant de lui non seulement un maître mais un témoin.



Laurent Villemin. Prêtre du diocèse de Verdun, est Professeur de Théologie à l'Institut catholique de Paris. Il enseigne l'ecclésiologie, la théologie des ministères et l'œcuménisme. Il a notamment publié : *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, coll. Cogitatio Fidei, Cerf, Paris, 2003.



## **Collection COMMUNIO-FAYARD**

*encore disponibles*

1. Hans Urs von BALTHASAR : *CATHOLIQUE*
2. Joseph RATZINGER : *LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST*
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : *LA CONFESSION DE LA FOI*
4. Karol WOJTYLA : *LE SIGNE DE CONTRADICTION*
5. André MANARANCHE, s.j. : *LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE*
6. Joseph RATZINGER : *LA MORT ET L'AU-DELÀ*,  
*réédition revue et augmentée*
7. Henri de LUBAC, s.j. : *PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE*
8. Hans Urs von BALTHASAR : *NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE*
9. Marguerite LÉNA : *L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION*,  
*réédité chez Desclée*
10. Claude DAGENS : *LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE*
11. Jean-Luc MARION : *DIEU SANS L'ÊTRE*,  
*Édité aux PUF*
12. André MANARANCHE, s.j. : *POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION*
13. Rocco BUTTIGLIONE : *LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA*
14. Pierre van BREEMEN, s.j. : *JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM*
15. Hans Urs von BALTHASAR : *L'HEURE DE L'ÉGLISE*
16. André LÉONARD : *LES RAISONS DE CROIRE*
17. Jean-Louis BRUGUÈS o.p. : *LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE  
AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE*
18. Michel SALES, s.j. : *LE CORPS DE L'ÉGLISE*

## **Collection COMMUNIO-PUF**

19. Jean-Marie LUSTIGER : *POUR L'EUROPE,  
UN NOUVEL ART DE VIVRE*
20. Jean DUCHESNE : *VINGT SIÈCLES. ET APRÈS?*
21. Jean-Robert ARMOGATHE : *DIVINE TRINITÉ*
22. Hans Urs von BALTHASAR et COMMUNIO : *JE CROIS EN UN SEUL DIEU*

**Chez votre libraire**



*Communio, n° XXXIII, 5 – septembre-octobre 2008*

Philippe RICHARD

## ***Romains VIII dans *Sous le Soleil de Satan****

**La vision romanesque de l'homme et du monde  
chez Bernanos.**

*À mon frère Peter Van Schaick, ocd.*

*« Vanitati enim creatura subiecta est non volens, sed propter  
eum qui subiecit eam in spe : quia et ipsa creatura liberabitur  
a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei. »  
(Romains 8, 20-21)*

**D**ès la parution du *Soleil de Satan* en 1926, Bernanos consent à éclairer ses lecteurs sur le climat de sa création romanesque. À ceux qui avaient été déroutés par cette vision de l'homme intégralement tragique que représenteraient les personnages de l'œuvre, par ce caractère incessamment baroque et violent du réel que véhiculerait son monde, l'auteur propose un complet renversement de point de vue dans sa célèbre interview accordée à Frédéric Lefèvre. Ce qui est tragique, c'est le monde même (et non l'homme en tant que tel), et ce qui est violent, c'est le chemin de l'homme aspirant à la vraie liberté (et non le monde comme pure oppression en tant que telle). L'obscurité du *Soleil* ancrerait ainsi toute l'œuvre à venir dans une lumineuse problématique littéraire :

L'épreuve sensible de la guerre avait éveillé dans beaucoup d'âmes ce que j'appellerai « le sens tragique de la vie », le besoin de rapporter aux grandes lois de l'univers spirituel, de faire rentrer

**SIGNET** \_\_\_\_\_ **Philippe Richard**

dans l'ordre spirituel la vaste infortune humaine. Le problème de la Vie est le problème de la Douleur<sup>1</sup>.

L'écriture bernanosienne réagit alors nettement contre la défaillance conjointe du « rationalisme incroyant » et du « moralisme catholique<sup>2</sup> », en enracinant profondément son esthétique dans cette synthèse matricielle qu'est *Romains VIII*, 19-24<sup>3</sup>. Et une vision originale de l'homme et du monde en jaillit, dont la critique sous-estime peut-être encore l'enjeu quant à la situation du sujet dans le drame bernanosien (compris évidemment ici comme action en devenir, enjeu d'une théophanie, et non comme tableau tragique) :

Car la création a été assujettie à la vanité, non parce qu'elle l'a voulu, mais à cause de celui qui l'y a soumise ; et c'est avec l'espérance d'être elle aussi libérée de l'esclavage de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu.

Nous nous arrêterons un instant sur les implications esthétiques de ce fondement biblique, tel que le comprend Bernanos, dans la signification même de son premier roman. Car c'est bien là sans doute une esthétique théologique globale qui invite le lecteur à abandonner beaucoup de ce qu'il croyait savoir, à l'image du premier public du *Soleil de Satan* après les précisions de l'auteur. Il nous faudra comprendre en ce sens que, pour le romancier, l'homme ne se confond pas avec le monde (qu'il crée pourtant), et que le pécheur ne peut donc jamais être identifié au péché – encore moins à Satan<sup>4</sup> ; et qu'alors le monde travaillé par l'homme s'achemine malgré tout vers sa destinée essentielle, dans un silence de la grâce que l'on ne saurait purement identifier, dès lors que l'on consent à

1. « Interview à Frédéric Lefèvre » (1926) ; *Essais et écrits de combat*, t. I (dir. M. Estève), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1971, p. 1039 sq.

2. Ce que note justement Hans Urs von BALTHASAR ; [*Bernanos*, Verlag von Jakob Heymer, Cologne et Olten, 1954], *Le Chrétien Bernanos*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Seuil, 1956, p. 160.

3. Ainsi le soulignait déjà Bernard VERNIÈRES ; *Bernanos : l'aventure humaine dans « Sous le Soleil de Satan »*, Paris, Minard, « La Thésosothèque » n° 24, 1992, p. 251.

4. On mesurera l'écart entre cette donnée et l'interprétation critique dominante (qui se donne pour esthétique mais repose bien souvent sur des classifications très thématiques) de personnages tels que Ouine ou Cénabre.

---

## Romains VIII dans *Sous le Soleil de Satan*

s'abandonner à lui dans la confiance, à une image ne reflétant que la vacuité du monde moderne<sup>5</sup>.

### ***Subiecta est non volens...***

(Assujettie sans l'avoir voulu)

L'interprétation d'un personnage hanté par le mystère du mal – ce monde que médite souvent Bernanos dans son œuvre, que le sujet veuille haïr le mal, comme Donissan, l'exorciser par la parole et l'acceptation, comme le curé d'Ambricourt, ou encore s'y complaire, comme Cénabre – est certes délicate. Non seulement parce qu'elle risque de mener son analyse en fonction de l'unique question du mal, cernée comme objet primordial du récit et dès lors entendue *a priori*, selon une représentation de son mystère qui est davantage celle du lecteur que celle qui, en fait, est explicitement posée par le texte – et elle n'est alors plus portée par le personnage, considérant donc implicitement le romanesque bernanosien comme travail essentiellement thématique<sup>6</sup>. Mais aussi parce qu'elle peut souvent, et pour la même raison, confondre personnage entier (ici Donissan) et personnage univoque (vu tout d'une pièce, coupé du déploiement narratif dans lequel il s'insère) – elle néglige alors, notamment, le tissage dialogique qui préside à tout développement narratif chez le romancier<sup>7</sup>. Ainsi, en oubliant la référence constante du récit bernanosien à *Romains VIII*, on a pu analyser le mystère du mal chez ce dernier : « Très souvent, on peut substituer "l'homme" au "monde", ou agir en sens inverse<sup>8</sup> ». Mais le texte ne nous semble pas tolérer cet avis.

5. Tendance majeure de la critique, avouons-le ; cf. surtout Pierre GILLE, *Bernanos et l'angoisse*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1984 ; puis Tahsin Yücel, Michael Kohlhauer...

6. Il revient à William Bush d'avoir déjà tenté d'alerter la critique sur ce point ; cf. *Genèse et structure de « Sous le Soleil de Satan » d'après le manuscrit Bodmer : scrupules de Maritain et autocensure de Bernanos*, Paris, Lettres Modernes, coll. « Archives des lettres modernes » n° 236 [archives Bernanos n° 10], 1988.

7. André Not a particulièrement insisté sur ce point ; cf. *Les Dialogues dans l'œuvre de Bernanos*, Toulouse, Éditions Universitaires du Sud, 1990 – notamment II, 5 sur les langages dans le dialogisme (pp. 139-67).

8. Jean-Pierre VAN SANTEN, *L'Essence du mal dans l'œuvre de Bernanos*, Leiden, Presse universitaire de Leyde, coll. « Publications romanes de l'Université de Leyde » n° XIX, 1975, p. 142.

**SIGNET** \_\_\_\_\_ **Philippe Richard**

De fait, le romancier s'est beaucoup vu reprocher de décrire un univers baroque et sombre, dans lequel la vertu d'espérance semble constamment mise en péril par l'effrayante réalité du péché ; ce que Bernanos n'a d'ailleurs jamais véritablement compris, et était toujours prêt à considérer comme un contresens de foi :

Ils me reprochent tous de pécher contre l'espérance. Mais il en est de l'espérance comme de la foi, la meilleure est sans consolation sensible. Que m'importe de savoir si j'ai ou non l'espérance, pourvu que j'en aie les œuvres<sup>9</sup>.

En vérité, c'est toute la compréhension du personnage de Donissan qui est ici en jeu, lui qui est si souvent vu au bord du désespoir face au mal. Mais si son agir au monde, certes, semble généralement tel, plus précisément sa réponse face à l'agression du monde et à sa situation difficile dans le sacerdoce, cela ne saurait pourtant résumer son être, lui dont la confession de foi explicite est si proche de la protestation bernanosienne que nous venons d'entendre :

Je n'ai pas désespéré de la justice du bon Dieu. Je croirai jusqu'à la dernière minute de ma misérable vie que les seuls mérites de Notre-Seigneur sont bien assez grands pour m'absoudre, moi-même et tous avec moi<sup>10</sup>.

Telle est en effet la certitude fondamentale sur laquelle repose le personnage, certitude qui ne se conjoint pas de soi avec le désespoir, avouons-le. Et il apparaît dès lors nécessaire de qualifier cette foi par rapport à la série de paliers qui en marquent l'épreuve – la dynamique romanesque reposant sur cet enjeu, cette « tentation » qui n'est pas encore le désespoir (et nous verrons comment), cette butée du texte qu'est la finitude du pécheur et n'est justement pas le mur du péché, brisé, lui, par « les seuls mérites de Notre-Seigneur ». Ces paliers, spirituels et non nécessairement chronologiques, nous préservent alors du contresens, en nous mettant surtout à l'écoute

9. Lettre « de retour au pays » n° XL (18 juillet 1946) ; citée dans la section « correspondance inédite » des *Cahiers du Rhône*, « Essais et témoignages » réunis par Albert Béguin, [correspondance, lettres et articles], Paris, Seuil/La Baconnière, 1949, p. 56.

10. *Sous le Soleil de Satan*, p. 225 [tous les textes de Bernanos sont issus de l'édition des *Œuvres romanesques* de la NRF, éditée par A. Béguin (Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962)].

## Romains VIII dans Sous le Soleil de Satan

du personnage lui-même. Tel est le sens de la séquence présentant la confession de foi citée ici. C'est l'enfance humiliée de Donissan (et le personnage la présente justement comme une lourde croix) qui indique tout d'abord un rapport faussé à l'espérance de la libération future, ne lui montrant que le désastre de la Chute originelle et, avec elle, l'ombre provisoire de Satan sur le monde :

Pour moi, dès l'enfance, j'ai vécu moins dans l'espérance de la gloire que nous posséderons un jour que dans le regret de celle que nous avons perdue. (Son visage se durcissait à mesure, un pli de colère se creusait sur son front). Ah ! mon père, mon père ! J'ai désiré écarter de moi cette croix<sup>11</sup> !

C'est ensuite son caractère volontaire au sortir du Séminaire, sa crainte de mal accomplir sa mission avec les pauvres moyens dont il dispose – et le contexte se doit d'entendre ce qu'est la peur, elle qui procède précisément du premier péché et se trouve redoublée par le mal –, qui le font souvent s'emporter (mais d'un zèle finalement sacré) :

Dans notre affreuse misère, humiliés, foulés, piétinés par le plus vil, que serions-nous, si nous ne sentions au moins l'outrage ! Il n'est pas tout à fait maître du monde, tant que la sainte colère gonfle nos cœurs, tant qu'une vie humaine, à son tour, jette le *Non Serviam* à sa face<sup>12</sup>.

Et c'est enfin une faute de jugement, conséquence narrative des éléments qui viennent d'être tissés par le texte, marque de la finitude pécheresse plutôt que domaine du mal et du péché, qui lui fait confondre la crainte du jugement divin avec les abords du désespoir. Or le dialogue avec Menou-Segrais le lui révèle, en stigmatisant donc un contresens théologique sur lequel on ne pourra plus dès lors s'appuyer – et pas plus dans *L'Imposture* ou *Monsieur Ouine* :

Vous avez entretenu le désespoir en vous.  
– Non pas le désespoir, s'écria-t-il, mais la crainte.  
– Le désespoir, répéta l'abbé Menou-Segrais sur le même ton, et qui vous eût conduit de la haine aveugle du péché au mépris et à la haine du pécheur<sup>13</sup>.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. *Id.*, p. 226.

**SIGNET** \_\_\_\_\_ **Philippe Richard**

À l'évidence, la question du mal ne se laisse pas ici ressaisir comme une thèse d'auteur, mais comme une question portée par le personnage romanesque. Ses principes peuvent en être clairement délimités. Dans tous ces développements d'abord, et par un ordre d'apparition signifiant dans le texte, la référence à *Romains VIII* pose un strict cadre théologique d'interprétation : subversion du mal déjà opérée par le Fils de Dieu<sup>14</sup> ; opposition duelle entre gloire à venir, certaine<sup>15</sup>, et situation édénique perdue depuis le Pêché originel, dont l'origine semble indéfinie<sup>16</sup> – mais que l'on ressaisit d'emblée à l'ombre du mystère efficace de la Croix ; misère de l'homme et en même temps grandeur de celui qui se tourne vers cet avenir de Dieu qui le libère de l'esclavage ; opposition finale entre péché et pécheur<sup>17</sup>. Dans la forme même de son exposition ensuite, le dialogue – dont l'hypotexte biblique qualifie ici l'importance nodale – présente au lecteur une temporalité narrative globale en construction, qui n'enferme donc le personnage, à l'échelle du roman entier, ni dans un caractère définitif (désespoir) ni dans une évolution simplement psychologique et linéaire (de la faiblesse à la confiance *via* le passage chaotique par le désespoir, ou d'une foi ténébreuse et manichéenne à une foi apaisée par, si l'on peut dire, la force des choses) : en effet, il ressaisit de manière synthétique, par un échange (dialogique) qui fait naître ainsi Donissan à sa conscience non plus seulement de pasteur mais d'abord de chrétien, l'encadrement de l'ensemble des butées auxquelles le personnage fait face dans sa vie de foi, que celles-ci se rencontrent avant ou après notre passage. Le personnage attend donc le Salut, et à l'intérieur de cette foi doute ici et là des moyens de sa réalisation temporelle. Le passage est à prendre en compte linéairement dans son exposition propre, mais non linéairement dans l'exposition globale de l'ensemble du roman, puisque le dialogue a, ici comme

14. ... *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis...* / « Les seuls mérites de Notre-Seigneur sont bien assez grands pour m'absoudre... ».

15. ... *in libertatem gloriae filiorum Dei...* / « Je n'ai pas désespéré de la justice du bon Dieu... ».

16. ... *vanitati enim creatura subiecta est non volens...* / « Dans notre affreuse misère, humiliés... ».

17. ... *propter eum qui subiecit eam...* / « ... qui vous eût conduit de la haine aveugle du péché au mépris et à la haine du pécheur » (nous soulignons). Quelques lignes plus haut, on trouvait déjà cette dissociation, cette fois dans la bouche même de Donissan énumérant « l'effrayante horreur du péché, le misérable état des pécheurs, et la puissance du démon » (p. 225).

### Romains VIII dans *Sous le Soleil de Satan*

souvent chez Bernanos, valeur d'épiphonème<sup>18</sup>. Enfin, il apparaît impossible au lecteur de réduire ici le sens donné par le texte, c'est-à-dire l'homme au monde, dès lors que Donissan déclare croire en son assumption finale, veut s'en démarquer en même temps par une juste colère face à la culpabilité qu'il cherche indûment à faire peser sur le sujet, et affirme finalement que Menou-Segrais le sauve d'une erreur hasardeuse – l'emploi final du subjonctif par ce dernier, «qui vous eût conduit de la haine aveugle du péché au mépris et à la haine du pécheur», étant tout à fait significatif<sup>19</sup>.

À l'échelle de tout le *Soleil de Satan*, on peut ainsi affirmer que l'homme ne se confond pas avec le monde et que le pécheur n'est pas identifiable à son péché, ce qui dément une grande part de la tristesse incessible et tragique que l'on voit souvent dans le romanesque bernanosien – à cause notamment de la concentration fréquente sur le seul problème du mal, du schème causal, et de la méconnaissance du cadre théologique travaillé. Or il est intéressant de constater que Donissan lui-même cherche à préserver Mouchette de cette erreur, dans un passage pourtant (ou justement) antérieur à notre séquence :

«Les chemins où j'ai passé, souhaitez ne les connaître jamais». [...]

«Qu'avez-vous donc trouvé dans le péché qui valût tant de peine et de tracas ? Si la recherche et la possession du mal comportent quelque horrible joie, soyez bien sûre qu'un autre l'exprima pour lui seul, et la but jusqu'à la lie».

[...] les paroles qu'il prononça clouèrent Mouchette sur place, et retentirent dans son cœur.

«Laissez cette pensée, dit-il. Vous n'êtes point devant Dieu coupable de ce meurtre. Pas plus qu'en ce moment-ci votre volonté n'était libre. Vous êtes comme un jouet, vous êtes comme la petite balle d'un enfant, entre les mains de Satan<sup>20</sup>».

18. André Not l'analysait lui-même ainsi : «C'est la figure du retable qui vient à l'esprit pour caractériser cette architecture romanesque où la chronologie de la lecture est à peu près inopérante, [...], et où le jeu des dialogues fonde une convergence des événements sortis de leur enchaînement temporel ou causal, et perçus dans le seul jeu des interdépendances qu'ils assument pour produire le "tableau achevé"» (*Les Dialogues dans l'œuvre de Bernanos, op. cit.*, p. 320).

19. Satan rôde, lui dont l'influence est nettement déterminée dans la même page 226, mais ne vainc pas «tant qu'une vie humaine, à son tour, jette le *Non serviam* à sa face».

20. *Sous le Soleil de Satan*, p. 200.

**SIGNET** \_\_\_\_\_ **Philippe Richard**

Voici le prêtre délestant radicalement la jeune fille de l'initiative de son péché. La présence de Satan est très affirmée, comme dans tout le roman, pour précisément souligner ce *subiecta non volens* de *Romains VIII*, cet esclavage de l'homme qui n'identifie pas ce dernier au mal, puisque sa volonté s'est d'abord altérée, mais enracine plutôt l'espérance en celui qui seul peut restaurer la dignité humaine dans le monde – en vérité le Christ, dont la présence peut se manifester ici symboliquement dans le double motif de Mouchette « clouée » au sol (rappel de la Croix expiatrice qui nimbe, nous l'avons vu, tout le discours du roman autour de l'interprétation de la faute) et de son « cœur » étonné des paroles qu'il vient de recevoir (rappel d'une révélation de grâce qui de soi transcende l'homme). Une intégration aussi radicale et inconditionnelle du pécheur dans la douce Miséricorde de Dieu est de fait le cadre esthétique le plus fondamental de la vision de l'homme et du monde propre au romanesque bernanosien, elle qui surprend toujours le lecteur habitué au métadiscours de la critique – confondant allègrement mal, péché, pécheur<sup>21</sup>. Et que dirait-on, si on lisait communément la version intégrale et originale du roman<sup>22</sup>... Écoutons ici l'entrée prévue pour notre passage :

« *Quand vous devriez vivre cent ans – les chemins où j'ai passé, priez votre bon Dieu de ne les connaître jamais.*

– *Je crains au contraire que vous n'ayez pas quitté la route commune. Devant vous, derrière vous, il y a la foule des pauvres pécheurs, tous pareils, tous tristes, d'une tristesse honteuse, pour partager avec le fils prodigue la coupe des pourceaux.*

– *Drôle de curé vous faites, s'écria Mlle Malhorty. Alors de pécher – quoi donc ! Ce n'est rien du tout... Même lorsque...*

– *Qu'avez-vous donc trouvé dans le péché qui valût tant de peine et de tracas<sup>23</sup> ? »*

Passage décisif dans lequel le pécheur est « honteux » (*creatura subiecta est*), « pauvre » (ce qui en langage bernanosien n'a jamais

21. Ce qui, répétons-le, et même si les limites de cet article nous empêchent de le développer comme il le faudrait, culmine dans l'interprétation partout proposée (celle de W. Bush exceptée) du personnage de Ouine.

22. Avant, on le sait, la censure de Maritain, qui se croyait sincèrement plus catholique que Bernanos (!).

23. Cf. William BUSH, *Genèse et structure de « Sous le Soleil de Satan » d'après le manuscrit Bodmer*, op. cit, p. 87.



## Romains VIII dans *Sous le Soleil de Satan*

été synonyme de reproche<sup>24</sup>), et le péché « rien du tout », c'est-à-dire à mépriser pour que l'espérance ne se situe plus qu'en Dieu seul (*creatura liberabitur a servitute*). Passage surprenant, qui informe pourtant l'herméneutique globale du *Soleil de Satan* selon l'*expectatio creaturae*.

### ***Liberabitur a servitute...***

(Elle sera libérée de l'esclavage)

L'angoisse pourrait donc être vue chez Bernanos comme tension entre le regret et le désir ; telle que le pense *Romains VIII*, telle que le cadre théologal posé par le premier roman en induit la vision (en l'homme et dans le monde), telle qu'elle en constitue enfin le dialogue exigeant avec l'espérance – et non ce fameux paradigme existentiel relevant du silence de la modernité. Car le jugement de l'homme est altéré par cette angoisse qu'il ne crée pas lui-même mais qui l'habite à son insu<sup>25</sup>, cette angoisse qui provient de la chute originelle et qui est du reste toujours pensée par Bernanos en lien direct avec la chute de Satan<sup>26</sup>. On mesure sans doute à quel point on est loin de ce silence de Dieu qui caractériserait la modernité ; au contraire, il y a chez Bernanos un authentique silence qui est appel de l'espérance et de la communion, destin essentiel du monde de l'homme<sup>27</sup>. Et il aurait du reste été étonnant que l'écrivain s'emporte contre le monde des machines et leur forme nouvelle de *fatum* technicisé pour louer parallèlement une autre fatalité, théologique cette fois – l'homme prisonnier d'un monde de

24. Cf. notamment Édith RINFRET, *Bernanos et la pauvreté*, Montréal, Bellarmin, 1993.

25. *Vanitati enim creatura subiecta est non volens, sed propter eum qui subiecit eam...*

26. ... *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei.*

27. Ce qui sera d'ailleurs particulièrement clair pour Mouchette ; cf. Dominique MILLET-GÉRARD, « Destin et Providence chez Claudel et Bernanos : *Le Soulier de satin* et *Sous le Soleil de Satan* », *Les romanciers et le catholicisme* (éd. Claude Barthe), Versailles, éd. de Paris, 2004, pp. 99-134 – à partir de la notion théologique de salut « assisté, offert, partagé » (p. 103), de la ressaisie toujours opérée du destin par la Providence qui en sauve le cours et tire toujours parti du mal pour créer un bien, l'article s'attache à établir un « art poétique et spirituel » : l'homme, s'il s'ouvre, et comme Mouchette, peut trouver la grâce via l'expiation (mystique).

**SIGNET** \_\_\_\_\_ **Philippe Richard**

péché, radicalement opposé au monde de la grâce<sup>28</sup>. Au contraire, sa vision de l'homme peut s'harmoniser avec sa vision du monde, dès lors que le hiatus qui sépare ces deux ordres de réalité – monde de pécheurs appelés à la rédemption et monde du péché appelé à l'assomption – est surmonté par la Croix du Christ. Nous avons déjà rencontré ce motif, à chaque étape importante de notre développement jusqu'ici ; et l'image de la réconciliation est théologique, mais aussi littéraire lorsqu'il faut articuler le vécu d'un homme (le personnage) avec sa mission dans le monde (la narration).

De là par conséquent cette confiance en Dieu qui atteint souvent chez Bernanos un degré rare. C'est bien le cas de Donissan ; l'athlète de Dieu, le soldat volontariste et à l'occasion désespéré de la sainteté<sup>29</sup>, se révèle en réalité capable d'abandon, et de cet abandon surnaturel de foi qui produit l'espérance de la vie. Ainsi ce passage dans lequel le prêtre abandonne ses scrupules, acte qui est le porche de la remise de soi pour un être familier de Dieu à qui l'on a toujours appris à d'abord « bien faire » :

Il en remettait naïvement l'examen à un moment plus favorable, sa prochaine confession, par exemple. Que d'autres se fussent partagés entre la double angoisse d'avoir été les jouets de leur folie ou terriblement marqués pour de grandes et surnaturelles épreuves ! Lui, la première terreur surmontée, attendait avec soumission une nouvelle entreprise du mal, et la grâce nécessaire de Dieu. [...] Il attendait la visite du consolateur avec la sécurité candide d'un enfant qui, l'heure venue du repas, lève les yeux sur son père et dont le petit cœur, même dans l'extrême dénuement, ne peut douter du pain quotidien<sup>30</sup>.

L'angoisse est ici exemplairement renvoyée hors du personnage, contrairement à ce que l'on aurait pu attendre – et cela d'autant plus que l'objet donné pour cette angoisse peut tout de même concerner

28. Idée que l'on retrouve pourtant très souvent dans le métadiscours critique ; cf. Willy BURKHARD, *La Genèse de l'idée du mal dans l'œuvre romanesque de Bernanos*, Zurich, Juris Druck Verlag, 1967 et Jean-Pierre VAN SANTEN, *L'Essence du mal dans l'œuvre de Bernanos*, op. cit., notamment.

29. Sur cette question, cf. Marthe MOLINARI, « Donissan, le champion de Dieu », *Études bernanosiennes* n° 3/4, (dir. Michel Estève), Paris, Minard-La Revue de lettres modernes, 1963 (2), pp. 107-137.

30. *Sous le Soleil de Satan*, p. 186.

---

### Romains VIII dans Sous le Soleil de Satan

le vicaire, qui justement craint la folie et s'est vu confirmer son destin de combattant surnaturel par le doyen Menou-Segrais – ; l'abandon l'envahit alors et lui fait attendre la grâce (dans les proportions dont Dieu décidera), cette grâce qui sera « consolante », rétablira l'innocence de l'enfance (contre toute forme de péché), et exhaussera la souffrance du pécheur. Nous sommes là dans un au-delà de la parole<sup>31</sup>, dans une dessaisie qui nous appelle évidemment à l'humilité – et c'est bien là la conviction fondamentale de la vie même du romancier, pensant l'abandon du Fils (par le Père) comme mobilisant l'abandon du Fils (au Père), ce qui n'est donc pas vraiment ni la logique du monde découplé de l'espérance de l'homme, ni la logique de la modernité métaphysique. Tel est finalement le remède au péché, qui fait du sujet un être si nu qu'il ne peut même plus être pécheur<sup>32</sup>.

#### *In manus tuas...*

(En vos mains, Seigneur)

À l'issue de ce parcours, nous ne saurons donc que proposer un renversement radical des termes souvent utilisés pour qualifier le monde romanesque de Bernanos. Celui-ci n'est ni enfermé dans la violence baroque, ni prisonnier d'une conception tragique de l'homme dans le monde ; et son obscurité fréquente n'est absolument pas ce qu'il est important de manifester, fût-ce pour souligner la nécessité de Dieu planant au-dessus d'elle – car ce ne sont pas les ténèbres qui appellent la grâce, mais la grâce qui appelle l'homme des ténèbres à la vie, selon la belle compréhension que le romancier nous livre de Romains VIII. Or c'est bien cette compréhension qui est souvent si méconnue ; ainsi W. Burkhard écrivait-il :

Le premier but de l'homme Bernanos est de rendre aux hommes d'aujourd'hui la conscience de l'abîme démoniaque. Peut-être encore

31. Comme déjà lors de la rencontre empathique entre Mouchette et Donissan, où était maniée on le sait la même dialectique : « La langue humaine ne peut être contrainte assez pour exprimer en termes abstraits la certitude d'une présence réelle » (p. 197).

32. Tel est le centre de la doctrine spirituelle de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, tant méditée par Bernanos, comme l'espérance confessée par l'intertexte paulinien.

**SIGNET** \_\_\_\_\_ **Philippe Richard**

davantage que le sens de Dieu, c'est le sens du Diable qui manque à l'homme moderne, car sans véritable pénétration du royaume diabolique, il n'y aura pas de vraie compréhension du royaume de Dieu<sup>33</sup>.

Il est peu dire que c'est en réalité tout l'inverse dont il est ici question, comme le romancier l'avait déjà expliqué à F. Lefèvre. Le but premier est de sortir le monde du désespoir en présentant la vérité de la grâce prévenante de Dieu, toujours prête à aller chercher le pécheur et à ronger son péché – si loin soit-il et y compris, certes, dans les ténèbres (ténèbres par conséquent absolument secondaires par rapport à Dieu). Et il n'est donc question chez Bernanos que de la grâce<sup>34</sup>. Satan n'a pas besoin d'être réanimé, pas plus que ses avatars oniriques ; mais on doit au contraire le mépriser, lui et le scrupule qu'il engendre en l'homme en l'empêchant ainsi de s'abandonner à Dieu – ce Dieu qui n'a nul besoin d'un second terme pour rayonner de miséricorde – ; sans quoi on noue de façon fatale le péché, le pécheur et le mal, et l'on disserte pendant des pages sur la ténèbre en oubliant qu'il n'y a que la Croix du Christ à regarder pour obtenir le salut<sup>35</sup>. Or c'est dans ce cadre que le monde travaillé par l'homme s'achemine vers sa destinée essentielle, que l'abandon à Dieu lui offre déjà pleinement : *in libertatem gloriae filiorum Dei*. On voit mal alors comment le romancier n'annoncerait que les rêves du monde moderne, puisqu'il n'annonce simplement que l'éternité.

Philippe Richard. *École doctorale de l'Université Paris IV-Sorbonne.*

33. Willy BURKHARD, *La genèse de l'idée du mal dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos*, *op. cit.*, p. 17.

34. Cf. déjà Yves CONGAR, « Bernanos, romancier de la grâce et théologien de l'Église », *Cahiers du Rhône*, Essais et témoignages réunis par Albert Béguin, *op. cit.*, pp. 89-98.

35. C'est tout l'enseignement de Thérèse de l'Enfant-Jésus, sur lequel Bernanos médita si longuement ; cf. Paul GORDAN (OSB), « Bernanos au Brésil », *Bulletin de la Société des Amis de Georges Bernanos*, n° 6, juin 1951, pp. 12-19. Et c'est finalement la promesse que porte avec lui, en germe, le personnage de Donissan.

**Prochain numéro**  
**novembre-décembre 2008**

*Foi et féerie*

**BULLETIN D'ABONNEMENT ... ET D'ACHAT AU NUMÉRO**

**À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :**

**Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43**

**communio@neuf.fr**

pour la Belgique: «Amitié Communio», rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

- Je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
  - un an ou  deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement: .....).
- Je parraine cet abonnement:
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous:
 

Nom ..... Adresse .....
- Je commande les numéros suivants, port inclus: ..... 12 € simple, 16 € double
 

Montant du règlement à joindre\* .....

Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

Ou par virement bancaire.

**Si vous êtes en Belgique et passez par « Amitié Communio » :** CCP 000 0566 165

**Si vous êtes en Suisse et voulez régler en Franc Suisse :**

Compte Guy Bedouelle-*Communio*  
Banque cantonale de Fribourg – 25 01 232.846-03

**Pour les autres pays, règlement en Euros selon les données IBAN suivantes :**

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC : PSSTFRPPPAR .....

**La Banque Postale** – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15

Ou, plus simplement, par carte bancaire via le site Internet : [www.communio.fr](http://www.communio.fr)  
Date: ..... Signature: .....

**TARIFS ABONNEMENT**

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
<b>France</b>	Normal	59 €	110 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon <b>IBAN</b>
	Soutien	75 €	140 €	
<b>Zone Euro</b>	Normal	61 €	115 €	
	Soutien	75 €	140 €	
<b>Belgique</b> (par l'adresse indiquée)	Normal	59 €	110 €	«Amitié Communio», rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	75 €	140 €	
<b>Suisse</b> (FS par l'adresse indiquée seule)	Normal	97 FS 61 €	180 FS 115 €	Compte Guy Bedouelle-COMMUNIO Banque cantonale de Fribourg 25 01 232.846-03 <b>seulement par virement ou versement</b>
	Soutien	120 FS 75 €	230 FS 140 €	
<b>Autres pays</b>	Économique	61 €	115 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon <b>IBAN</b>
	Prioritaire et Soutien	75 €	140 €	

Vente des revues : information par le secrétariat, ou via le site Internet : [www.communio.fr](http://www.communio.fr)

# REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE **COMMUNIO**

*pour l'intelligence de la foi*

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente : Isabelle LEDOUX-RAK. Directrice de la collection : Corinne MARION. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint : Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

## **CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS**

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Guy Bedouelle (Angers), Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

## **COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS**

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Patrick Piguet, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

**Rédaction :** ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : [communio@neuf.fr](mailto:communio@neuf.fr)

**Abonnements :** voir bulletin et conditions d'abonnement.

**Vente au numéro :** consultez la liste des libraires dépositaires.

**En collaboration  
avec les éditions de *Communio* en :**

**ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »**

Responsable : Jan-Heiner Tück, Schwarzwaldstrasse 90A, D-79102 Freiburg

**AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review**

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis

**BRESILIEN : Revista Internacional Católica Communio**

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

**CROATE : Svesci Communio**

Responsable : Adalbert Rebic, Krscanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

**ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura  
Communio – Asociacion pro-Communio**

Responsable : Gabriel Alonso, C/Andrés Mellado, 29, 2º A 28015, Madrid

**ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional**

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

**HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat**

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H-1053 Budapest.

**ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura**

Responsable : Aldino Cazzago, Via Gioberti, 7, 1-20123 Milano.

**NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio**

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

**POLONAIS : Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio**

Responsable : Lucjan Balter, Olfarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

**PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica**

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

**SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio**

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale.

**TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio**

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

**UKRAINIEN : Ukraine Communio**

Responsable : László Puskás, PO Box 808, Vynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

**La coordination internationale est assurée par Monseigneur Peter Henrici, Bad Schönbrunn, 6313 Edlibach ZG, Suisse.**

---

Dépôt légal : août 2008 – N° de CPPAP : 0111 G80668  
N° ISBN : 978-2-915111-24-8 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196  
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe  
Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle  
Impression : Imprimerie Sagim-Canale à Courtry  
N° d'impression : 10893

L'Imprimerie Sagim-Canale est titulaire de la marque Imprim'vert®