

## LE SURNATUREL CHEZ HENRI DE LUBAC

### Un conflit autour d'une théologie

Par Bernard SESBOÛÉ, s.j.

Faculté de Théologie du Centre-Sèvre, Paris

*Surnaturel*, ce mot est un peu l'indicatif de la théologie du P. de Lubac et le résumé de tous ses malheurs. En effet, c'est autour de cette question que s'est concentré l'essentiel des accusations dont il a été l'objet, même si plusieurs autres de ses livres ont connu aussi des difficultés. Cette querelle a constitué un des débats majeurs de la théologie au milieu du XX<sup>e</sup> siècle et elle a largement contribué au renouveau de la méthode théologique. Car, — les partenaires des deux camps s'en rendaient bien compte —, elle enveloppait un débat sur la nature même de la théologie dans son rapport à la foi. Sur ce plan le vaincu du moment apparaît comme le grand vainqueur au regard de l'histoire.

Il est donc impossible de présenter la théologie du surnaturel chez le P. de Lubac sans évoquer aussi le rude conflit auquel elle a donné lieu. Cette polémique — il faut employer le mot — a mis en relief les grands arguments *pro* et *contra*. Elle témoigne aussi d'une conjoncture historique bien particulière quant au rapport entre théologiens de diverses écoles et entre théologiens et magistère, et quant à la surveillance inquiète et soupçonneuse que celui-ci exerçait sur ceux-là. La « rabiés theologica », dont parlera plus tard K. Barth, s'est déchainée, rançon d'une angoisse qui voyait partout la foi en danger.

Ma réflexion suivra l'ordre de production des différents ouvrages du P. de Lubac sur le sujet et leur rapportera chaque fois la progression du conflit puis son apaisement. J'évoquerai ensuite un débat plus discret et même feutré avec K. Rahner, qui permettra de revenir au cœur du problème théologique du surnaturel.

### I. « Surnaturel : études historiques » (1946)

#### 1. Une histoire à visée théologique

Au printemps de 1946, H. de Lubac publie chez Aubier dans la collection « Théologie », récemment fondée par la Faculté de Théologie jésuite de Lyon-Fourvière, le volume intitulé *Surnaturel. Études historiques*<sup>1</sup>. La collection avait été ouverte en 1944 par la thèse du P. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, dont le sujet est connexe et le sort sera solidaire. Le P. de Lubac y avait déjà publié *Corpus mysticum*. Le livre entrait dans une floraison de parutions importantes de travaux (en particulier de J. Daniélou et de G. Fessard) entrepris pendant l'occupation allemande sans pouvoir être publiés immédiatement.

Comme la plupart des premiers livres du P. de Lubac, *Surnaturel* était un rassemblement d'articles, dont plusieurs avaient été publiés avant la guerre, éventuellement complétés et repris, « montés » en quatre parties et pourvus d'une conclusion qui en tirait l'enseignement essentiel. L'intérêt de l'auteur pour cette question remontait à ses années d'études en théologie ; il en avait présenté les toutes premières esquisses devant un petit groupe libre de scolastiques jésuites de Fourvière, surnommé par ironie « La Pensée », qui se réunissait sous la protection du P. Joseph Huby. Ce dernier était un ancien disciple de Pierre Rousselot, l'auteur des fameux articles sur « Les yeux de la foi », parus dans les premières livraisons de cette revue en 1910. Rousselot avait été tué sur le front en 1915. Mais ses « yeux de la foi » furent « crevés » en 1920 (ce fut l'expression du temps) par une décision romaine qui écarta le P. Huby de l'enseignement de la théologie fondamentale et le conduisit à se reconverter dans celui de l'Écriture Sainte. « Le Père Huby, écrit le P. de Lubac, poursuivant la ligne de réflexion inaugurée chez nous par Rousselot, m'avait vivement engagé à vérifier si la doctrine de saint Thomas sur ce point capital était bien celle que lui prêtait l'école thomiste constituée vers le seizième siècle, codifiée au dix-septième et

1. Le premier tirage ne connut, en raison du manque de papier à l'époque, que 700 exemplaires. Cette édition est donc devenue rare. Une nouvelle édition est sortie en 1991 (coll. « Théologie », Paris D.D.B.). Elle reproduit exactement la pagination originale. Elle comporte en appendice la traduction française intégrale des nombreuses citations latines du texte et des notes, ainsi qu'une préface de M. Sales et un utile « schéma génétique » des publications de Henri de Lubac au sujet du surnaturel.

qui s'affirmerait avec plus de relief que jamais au vingtième<sup>2</sup>. » L'auteur nous donne ainsi l'idée directrice de son ouvrage.

La première partie prend son départ dans l'étude de « deux augustiniens fourvoyés, Baius et Jansénius », afin de monter comment est née puis s'est développée la théorie de la nature pure.

La doctrine de Baius établit entre l'homme et Dieu une relation de droit au temps de la justice primitive : les dons de la justice originelle, y compris les dons du Saint-Esprit et l'adoption filiale, sont exigés par la nature de l'homme ; ils ne sont donc plus gratuits ni surnaturels en ce sens. L'auteur présente ainsi la thèse de Baius :

Entre l'homme et Dieu qu'on ne parle donc plus d'un mystère d'amour : ce sont des relations de comptoir. La vie éternelle est proposée à l'homme à titre de stricte rétribution. L'homme exige, mérite, réclame ; Dieu fournit l'instrument de travail, puis il paye la note... On définirait assez exactement, semble-t-il, la doctrine baiianiste concernant l'état primitif de l'homme en l'appelant un pélagianisme impuissant. Selon Pélagie en effet, l'autonomie humaine consiste en ce que la nature a une puissance propre en face de Dieu ; selon Baius elle consiste en ce que l'homme, en face de Dieu, a des droits (p. 16-17).

Le pélagien parfait, c'est l'orgueilleux qui ne veut rien devoir à personne ; le baiianiste parfait serait le plaideur chicanier qui crie toujours misère en réclamant son dû. Baius, c'est un Pélagie qui se fait quémendeur. Pélagie, ou l'ascèse pure. Baius, ou le juridisme pur (p. 18).

Le P. de Lubac n'a ni indulgence ni sympathie à l'égard de Baius dont il qualifie la théologie de « barbare » et dont il montre facilement les distorsions qu'elle inflige à la pensée augustiniennne. S'il en avait eu besoin, cette étude l'aurait par avance vacciné contre toute tentation de mettre en cause la gratuité de la fin surnaturelle de l'homme.

Malgré tout ce qui sépare Baius de Jansénius, ce dernier garde le même « optimisme » au sujet de l'état d'Adam : la justice originelle est due à l'homme innocent. En effet, la vision béatifique est la seule fin concevable pour l'homme. Comme, au point de départ, « le paradis terrestre était placé sous le signe de la grâce suffisante », il n'était plus possible « d'éviter en notre monde actuel la grâce efficace par elle-même » (p. 67).

Baius est donc le premier à attirer, par sa négation, l'attention sur le

2. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur, Culture et vérité, 1989, p. 33. J'aurai souvent l'occasion de citer ou de m'inspirer de cette source précieuse où le P. de Lubac relit lui-même l'histoire de sa pensée théologique, exprime en toute liberté ses sentiments sur les personnes et les événements et fournit nombre de documents jusqu'ici inédits.

difficile problème du caractère gratuit du surnaturel par rapport à la nature de l'homme. Ce problème n'avait pas occupé la théologie jusqu'à lors. Saint Thomas ne s'en préoccupait pas. Désormais, il va conditionner de très près la scolastique des temps modernes. Il est d'ailleurs remarquable que les premiers adversaires de Baius ne se soient pas appuyés sur le système de la « pure nature ». Il reste que c'est à partir de ses positions et de leur réfutation que celui-ci va s'élaborer. « Sans remonter plus haut..., écrit le P. de Lubac, que l'époque même de Baius, il est possible, croyons-nous, de montrer que cette idée de « pure nature », telle que l'entend la théologie moderne, est une idée systématique, légitime sans doute et peut-être utile, mais récente, à laquelle en tous cas les dogmes traditionnels défendus par les condamnations de saint Pie V et d'Urbain VIII ne sont pas nécessairement liés » (p. 103). Il convient donc, estime le théologien, de ne pas « dogmatiser » une telle théorie.

Celle-ci a d'une part une origine philosophique, mais elle est aussi le produit d'une propension à la spéculation sur ce qu'aurait pu faire la « *potentia Dei absoluta* ». La réflexion sur l'homme « *in puris naturalibus* » vise celui que présentaient les anciens philosophes : « C'est un *homo phisicus* qui... aura pour unique idéal de vivre selon la raison, c'est-à-dire... de contribuer pour sa part à la bonne marche de la cité, sans perspective ouverte sur un au-delà. Apparemment, donc, simple *animal politium* » (p. 107-108). Cet homme est un être de la nature, qui doit normalement trouver sa fin dans les limites de sa nature. Car un principe aristotélien veut que les êtres de la nature aient une fin qui lui soit proportionnée. Cette visée, transposée dans le mystère chrétien, a nourri l'hypothèse d'un homme créé par Dieu dans l'état de pure nature. Ce système fournissait en même temps une ligne de réfutation très commode de la thèse de Baius. C'est Cajetan qui le premier l'introduit dans la pensée thomiste « en prétendant que le désir naturel de voir Dieu n'existait, selon saint Thomas, que dans l'homme tel que le considère le théologien, c'est-à-dire élevé à une fin surnaturelle et éclairé par la révélation » (p. 105). Les thomistes du temps font bien la différence entre la thèse de Cajetan et celle de saint Thomas. Ils gardent la liberté de suivre l'un ou l'autre. Soto ne rompt pas avec la position essentielle de saint Augustin et de saint Thomas « qui n'avaient jamais envisagé comme possible pour l'homme ou pour quelque esprit que ce fût, une

fin à la fois transcendante et naturelle, consistant dans une autre connaissance de Dieu que la vision béatifique » (p. 109).

Ainsi détecté dans son origine et ses motivations, le système de la pure nature est alors décrit selon les étapes de sa formation, qui développe le parallélisme des deux fins et des deux ordres, naturel et surnaturel, jusqu'à nos jours :

Le système que nous avons vu pointer dans Javelle et dans Cajetan, prendre corps à l'occasion de Baius dans Bellarmin sous une forme encore modérée, s'organiser déjà dans Medina, dans Molina et dans Suarez, pour triompher bientôt avec les Carmes de Salamanque, Jean de Saint-Thomas et cent autres, peut-être ce système a-t-il suffisamment depuis lors développé ses conséquences, dans la pratique aussi bien que dans la doctrine, pour que nous soyons en mesure d'en déceler les points faibles (p. 151-152).

Retenons le bilan sévère de toute cette étude. Le système de la pure nature est « récent », puisqu'il s'origine au XVI<sup>e</sup> siècle. Il ne préexistait pas à la première réfutation de Baius. Il est le signe de la « rupture d'unité » qui caractérise la fin du Moyen-Age et introduit un dualisme néfaste dans l'anthropologie chrétienne. Il manifeste « sur le plan de l'intelligence la désagrégation multiforme de la chrétienté » (p. 140). Il canonise une séparation entre philosophie et théologie : « La fin surnaturelle, qui est comme sa clef de voûte, n'est plus la clef de voûte de la philosophie. L'étude de l'homme se scinde en deux parties, dont la seconde n'aura plus d'amorce dans la première » (*ibid.*). Cette thèse théologique n'est pas liée de soi aux dogmes chrétiens. Ce système a pu rendre « d'éminents services. Sa technique n'en était pas moins insuffisante et son inspiration même ne fut pas toujours assez sûre » (p. 153).

La *deuxième partie* de l'ouvrage remonte hardiment le temps pour aborder un thème connexe du précédent, celui du lien entre esprit créé et liberté dans la tradition théologique. L'étude montre avec une surabondance de citations et de références que jusqu'à Báñez « la tradition fut unanime à repousser de la façon la plus formelle l'hypothèse d'une créature spirituelle impeccable (p. 187). Tout esprit créé, qu'il soit ange ou homme, parce qu'il est spirituel et libre, doit se servir de son libre arbitre pour imiter la liberté divine et parvenir à son salut. « L'envers » obligé de cet endroit qu'est le pouvoir de ne pas pécher » (p. 195). c'est le pouvoir de pécher.

L'étude passe en revue le témoignage des Pères, ceux d'Anselme et de saint Bernard et analyse la tentation entraînée par la nouvelle entrée d'Aristote au XIII<sup>e</sup> siècle. On sait que chez le Philosophe les « intelligen-

ces séparées » avaient la fonction de faire mouvoir les sphères célestes. Il était tentant d'assimiler ces intelligences aux anges de la tradition chrétienne. Du coup une double difficulté se posait : comment concevoir qu'une erreur, source de péché, puisse avoir prise sur ces pures intelligences ? Comment admettre que les corps célestes soient incorruptibles et indéviables dans leur course, tandis que les esprits supérieurs seraient exposés à faillir ? L'infaillibilité des corps les rendrait supérieurs aux esprits. Le libre arbitre, considéré jusque-là comme une faculté « divine », prend alors une valence négative.

C'est à la lumière de cette problématique que la pensée de saint Thomas est patiemment passée au crible, selon l'ordre chronologique de production de ses grandes œuvres. Pour l'interprète, la pensée du docteur angélique est sans faille aucune : l'hypothèse d'une créature rationnelle impeccable, homme ou ange, est impossible. Saint Thomas ne raisonne pas à l'intérieur du système des deux ordres parallèles, il pense toujours à un *datum* (qui ne peut faillir par rapport à son origine) et à un *donnum* (que la créature peut négliger ou refuser délibérément), opposition qui correspond à celle de l'image et de la ressemblance chez beaucoup de Pères. « Pour lui, ... un esprit ne peut s'en tenir à sa nature brute : il lui faut en venir à sa 'conversio', c'est-à-dire à une option, et celle-ci le fait nécessairement entrer dans le surnaturel, ou s'en exclure, puisqu'elle se fait toujours, non par rapport à quelque objet 'proportionné à sa nature', mais par rapport à Dieu, 'tel qu'il est en lui-même' » (p. 256-257).

Les grands disciples de Thomas et de Bonaventure tiennent la même position pendant les deux générations suivantes. Scot lui-même conclut en faveur de la thèse ancienne. Mais progressivement, « le principe traditionnel selon lequel ce n'est rien enlever à la Toute-Puissance que de reconnaître l'impossibilité de l'absurde », jusque-là « générateur de sobriété dans l'hypothèse » (p. 266), est battu en brèche et donne libre cours à une inflation de l'appel à la *potentia absoluta*. Báñez (et non Cajetan) est le premier à faire le lien entre le système des deux ordres et des deux fins, naturelle et surnaturelle, et la question de l'impeccabilité des anges. L'objection aristotélicienne reçoit donc une solution très harmonieuse : l'ange ne peut pécher contre la loi inscrite dans sa nature. Mais il le peut « contre toute loi positive surajoutée, que cette loi l'ordonne ou non à une fin surnaturelle » (p. 280). La thèse se répand très rapidement à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, sortant d'ailleurs de sa casuistique

originelle pour prendre une valeur ontologique ferme : « C'est l'être spirituel type, ... en sa condition naturelle, ... qui devient impeccable, comme Dieu même — ou comme la pierre ! » (p. 286). Mais les jésuites lui résistent au nom de leur option instinctive pour le moralisme. Une scission se produit donc dans l'École qui se continuera au cours de l'époque moderne que l'auteur suit patiemment jusqu'à Scheeben.

Quel est l'enjeu de cette question au regard du problème du surnaturel ? Il est indirect et je ne sache pas que cette étude ait fait l'objet d'un soupçon dogmatique. La question donna lieu à un débat, fort courtis, intitulé « échange de vues » entre l'auteur et le P. de Blic<sup>3</sup>. Le caractère traditionnel de la thèse selon laquelle tout esprit créé est inévitablement peccable, parce qu'esprit, s'impose à l'évidence. Mais ce thème illustre la manière dont la problématique de la nature pure se construit à partir d'une question assez gratuite, puisqu'elle porte sur un futurible concernant les anges. La thèse, nouvelle ici encore, croit pouvoir traiter de l'esprit créé comme d'une simple nature. Elle oublie sa transcendance propre. Aussi bien, la position du P. de Lubac est-elle parfaitement cohérente avec celle qu'il tient à propos de l'homme. L'ange, en tant qu'esprit créé, doit se situer par rapport au surnaturel moyennant un acte de liberté.

Dans sa *troisième partie* l'ouvrage relate l'entrée en théologie du terme de *surnaturel*, l'évolution de ses sens et sa constitution progressive en catégorie théologique. Car si l'idée de surnaturel est aussi essentielle au christianisme que celle de révélation, le terme est de formation postérieure. L'érudition de l'auteur est une fois encore imposante, puisqu'elle remonte à la préhistoire du mot dans la philosophie grecque, chez les auteurs chrétiens anciens et dans l'Écriture ; elle rend compte de ses premières apparitions à travers certaines traductions du grec *hyperphusos* ou *hyper phusin*, rendus d'abord par *supra naturam*, puis par *supernaturalis* dans une traduction du VI<sup>e</sup> siècle d'Isidore de Péluze. L'usage du mot est encore discret jusqu'à saint Thomas « qui lance... *supernaturalis* dans la circulation théologique » (p. 399). Mais comme toujours, un terme se définit à l'intérieur d'un espace sémantique, par le jeu combiné des similitudes et des oppositions. L'auteur montre comment le parallèle entre *surnaturel* et *surajouté* a joué au point que les deux adjectifs sont

3. *Mélanges de science religieuse*, 1947, pp. 365-379. Cet « échange de vues » a été republié en appendice à la nouvelle édition de *Surnaturel*, pp. 497-512. C'est la seule réponse que le P. de Lubac ait été autorisé à l'époque à faire aux critiques de son livre.

devenus interchangeable. Mais alors, par un glissement malheureux, la grâce étant un don surajouté à la nature, la fin surnaturelle de l'homme a été aussi considérée telle : « Le moyen, étant en lui-même homogène à la fin, était surnaturel aussi bien que surajouté : la fin risquait donc d'apparaître surajoutée aussi bien que surnaturelle » (p. 394). La suite de l'histoire évoque les significations de *miraculeux* (sens modal et actif) et de *transcendant* (sens ontologique de suressentiel, plus tard de « spirituel »). Dans les temps modernes la fortune du mot franchit les limites de l'École, ne serait-ce que pour véhiculer le refus de la chose. En théologie la catégorie devient de plus en plus technique ; et depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, on parle couramment d'un « ordre surnaturel ».

Sous le titre innocent de « notes historiques », la quatrième partie de l'ouvrage aborde un sujet brûlant à l'époque, celui du désir naturel du surnaturel, c'est-à-dire du désir naturel de voir Dieu chez saint Thomas. Si le ton n'est nullement celui de la controverse, il est déjà celui du débat, car l'auteur a bien conscience de contredire les vues régnautes. Il s'en prend à une « théologie dualiste » ou « extrinséciste » qui fait du surnaturel quelque chose de « surajouté ». Mais à l'époque de saint Thomas l'objection faite au nom de la mise en cause de la gratuité du surnaturel était impensable, puisqu'elle n'a déterminé la théologie qu'à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. Le docteur angélique a sans doute contribué pour sa part à la faire naître en traduisant le thème patristique de l'homme « image de Dieu » en termes de « désir naturel » ou de « désir de la nature ». Chez lui les deux héritages anthropologiques, païen et chrétien, se mêlent sans être complètement unifiés. Déjà pointe la réponse qui sera constante chez le P. de Lubac dans la suite de ses articles ou ouvrages : ce désir naturel « est l'envers humain d'un endroit divin » (p. 436), c'est-à-dire qu'on ne peut le comprendre comme une exigence de l'homme envers Dieu, mais comme sa réponse à l'invitation divine. L'auteur tient que « le désir naturel du surnaturel » correspond à la doctrine de saint Thomas, même si la formule n'est pas chez lui et peut être ambiguë. Le désir naturel évoque une nécessité. C'est un désir essentiel et donc en ce sens absolu. Il est le signe d'une finalité profonde. C'est le « désir de la nature », de la nature au sens philosophique des Anciens et d'Aristote. Ce désir naturel de voir Dieu n'indique pas une simple éventualité (si Dieu choisit l'homme pour cette fin), ni une simple velléité de la part de l'homme. C'est un désir qui conclut « à la possibilité actuelle et concrète de la vision divine » (p. 467), même si, laissé à ses

propres ressources, il est totalement inefficace. La formule clé est ici qu'« un désir naturel ne saurait être vain » (p. 468), formule que les thèses dominantes au XX<sup>e</sup> siècle ne font qu'énerver et vider de son contenu.

Le P. de Lubac synthétise ainsi les trois exégèses du « désir naturel » : la première, celle de Cajetan, affirme qu'il s'agit du désir de la « nature historique », c'est-à-dire un désir déjà surnaturel ; la seconde, celle de Suarez et des Salmanticenses, pense à une simple velléité ; la troisième, celle de Sylvestre de Ferrare et reprise au début de ce siècle par le P. Descoqs, parle d'un désir naturel d'une vision simplement naturelle de Dieu. Mais contre le P. Descoqs, l'auteur a montré que l'idée dualiste, selon laquelle une fin purement naturelle de l'homme pourrait consister en une « vision naturelle immédiate de Dieu », ne saurait avoir le patronage du langage traditionnel.

Saint Thomas a-t-il envisagé l'hypothèse d'une double fin possible et d'une double béatitude de l'homme ? La discussion sur l'interprétation des textes se fait ici plus pointue et plus subtile. H. de Lubac se sépare même d'un prédecesseur très cher et estimé, le P. Rousselot. Une exégèse patiente mais décidée de tous les textes exclut que le Docteur angélique ait envisagé une double béatitude finale et critique la lecture anachronique qui en est faite à la lumière du système complètement élaboré des deux ordres, naturel et surnaturel, pour en déceler le présupposé dans des formules visant d'autres préoccupations. L'exégèse est plus ou moins convaincante selon les cas ; mais on peut concéder à l'auteur qu'aucun texte n'exprime avec évidence une telle conviction chez saint Thomas. L'interprétation montre que la distinction entre les deux béatitudes se comprend selon trois autres sens : 1. la béatitude naturelle est imparfaite par opposition à la béatitude parfaite : c'est celle des anges avant l'épreuve, ou celle des élus avant la résurrection finale ; c'est donc un début par rapport à un achèvement ; 2. c'est une béatitude secondaire à côté de la béatitude principale ; 3. il s'agit enfin, le plus souvent, de la distinction entre béatitude terrestre et céleste, ou temporelle et éternelle.

La conclusion de l'ouvrage, malgré sa brièveté, est particulièrement importante parce qu'elle délivre en clair la conviction théologique qui a commandé une recherche historique qui n'était pas au départ tout à fait innocente et qui s'estime massivement confirmée par elle. Dans son *Mémoire*, l'auteur la résumera ainsi : « Il se dégage, semble-t-il, de cette étude essentiellement historique, qu'une certaine conception de deux

ordres, dits naturel et surnaturel, qui s'est exprimée dans certaines écoles au cours de ces tout derniers siècles, aboutissant à constituer une 'théologie séparée' génératrice elle-même d'une 'philosophie séparée', n'est pleinement conforme ni à l'ensemble de la tradition chrétienne, ni à l'épanouissement complet de la vie de l'esprit<sup>4</sup>. Mais il fallait aussi « montrer comment, si l'on rejette l'idée moderne de 'pure nature', on pourra le faire sans tomber dans l'idée d'une exigence du surnaturel<sup>5</sup> ». L'auteur le fait ainsi :

Paradoxe de l'esprit humain : créé, fini, il n'est pas seulement doublé d'une nature ; il est lui-même nature. Avant d'être esprit pensant, il est nature spirituelle. Dualité insurmontable, autant qu'union indissoluble. Image de Dieu, mais tiré du néant. Avant donc d'aimer Dieu, et pour pouvoir l'aimer, il désire. Fait pour Dieu, l'esprit est attiré par lui... L'esprit est donc désir de Dieu. Tout le problème de la vie spirituelle sera de libérer ce désir, puis de le transformer... L'esprit... ne désire pas Dieu comme l'animal désire sa proie. Il le désire comme un don. Il ne cherche point à posséder un objet infini : il veut la communication libre et gratuite d'un Être personnel. Si donc, par impossible, il pouvait prendre son bien suprême, du coup, ce ne serait plus là son bien. Veut-on parler encore d'exigence ? En ce cas, l'on devra dire que l'unique exigence de l'esprit, c'est ici de ne rien exiger. Il exige que Dieu soit libre dans son offre, comme il exige d'être libre lui-même... dans l'acceptation de cette offre (p. 483).

Si ce désir, laissé à lui-même, demeure inefficace, il est pourtant bien plus qu'une simple velléité : il est « le plus absolu de tous les désirs » (p. 484). Il n'est ni conditionnel ni conditionné. Il n'est ni exigence ni revendication, mais humble attente.

Mais la grande réponse, celle qui reviendra toujours, réside dans l'inversion du mouvement habituel de la pensée. L'objection venant du non-respect de la gratuité du surnaturel n'a de valeur que si l'on part de l'homme étant-là, si l'on oublie sa radicale dépendance vis-à-vis du créateur, qui affecte non seulement l'origine, mais l'essence de l'homme, c'est-à-dire l'analogie, pour poser une exigence de l'homme à l'égard de Dieu. L'objection s'évanouit au contraire si l'on part du dessein de Dieu :

S'il y a dans notre nature un désir de voir Dieu, ce ne peut être que parce que Dieu veut pour nous cette fin surnaturelle qui consiste à le voir. C'est parce que, la voulant et ne cessant de la vouloir, il en dépose et ne cesse d'en déposer le désir dans notre nature. En sorte que ce désir n'est autre que son appel (p. 486-487).

4. *Mémoire...*, pp. 93-94.

5. *Ibid.*, p. 131.

En réalité la question de l'exigence ne se pose pas (p. 487)<sup>6</sup>.

Supposer une nature qui pourrait faire valoir des exigences propres serait donc aussi absurde que de supposer une liberté qui pourrait faire valoir ses propres mérites. Dieu, en couronnant nos mérites, couronne ses propres dons. Tout de même, en comblant notre désir de nature, il répond à son propre appel (p. 487).

Aussi éloigné du baianisme que du pélagianisme, l'auteur préfère souligner le paradoxe de l'être humain :

Ce désir est en nous, oui, mais il n'est pas de nous, puisqu'il ne se satisfait qu'en nous mourifiant. Ou plutôt, il est si bien en nous qu'il est nous-mêmes, mais c'est nous qui ne nous appartenons pas : *non sumus nostri* (p. 488).

Loïn d'être dominé par lui, cet objet de notre vouloir le domine... Son exigence est telle, que nous ne pouvons nous y dérober. Si donc nous l'exigeons, c'est qu'il exige d'abord de nous cette exigence (p. 490).

Il faut donc passer d'un point de vue anthropocentrique à un point de vue théocentrique. A l'objection, une fois encore réexprimée, la réponse est nette : « Il est impossible... d'admettre que l'homme ou quelque créature que ce soit puisse échapper à l'emprise totale du Dieu jaloux » (p. 492). Le renversement de la visée renverse à son tour le problème. La vraie question est celle des droits que Dieu a sur nous.

## 2. *Le contenu théologique du débat*

L'ouvrage *Surnaturel* a été à l'époque l'objet de nombreuses réactions très sympathiques — ce qui ne veut pas dire forcément inconditionnelles<sup>7</sup>. Mais aussi il a provoqué rapidement une série d'objections que je résume dans un ordre croissant de gravité.

Il lui est d'abord reproché une *interprétation erronée de saint Thomas* et de la tradition scolastique médiévale, en ce qui concerne le désir naturel de voir Dieu et l'hypothèse d'une béatitude naturelle de l'homme. Communément dans cette même critique les PP. Boyer et Garrigou-Lagrange. S'ils furent les plus violents, ils ne furent pas les seuls. On a vu le débat avec le P. de Blic sur la question de la peccabilité de l'esprit créé<sup>8</sup>. Le P. Gillon entendit montrer sur textes qu'avant la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, la théologie de la « puissance obédientielle » était enseignée à peu près

6. Notons avec humour, au regard du destin de ce qualificatif dans la pensée ultérieure de K. Rahner, que le P. de Lubac parle ici d'un désir « anonyme » de Dieu.

7. Le P. de Lubac en cite 8 dans son *Mémoire...*, pp. 206-226.

8. Cf. note 3.

comme aujourd'hui ? Dans deux longs articles érudits, le P. Gagnebet montrait que saint Thomas avait bien distingué l'amour naturel et l'amour surnaturel de Dieu et que l'auteur de *Surnaturel* contredisait « les textes de notre Docteur »<sup>9</sup>. Bien d'autres encore.

Il est difficile à quelqu'un qui n'est pas spécialiste du Docteur angélique de jouer le rôle d'arbitre. Je ne m'y risque qu'avec réserve. Sur l'essentiel le P. de Lubac semble bien avoir raison et l'évolution progressive, et pour une part inconsciente, de la problématique au cours des siècles a amené à interpréter nombre des textes de saint Thomas de manière anachronique. Mais peut-être aussi, le P. de Lubac, qui dans ses analyses est tout de même un avocat passionné, a-t-il sous-estimé un certain nombre d'orientations nouvelles et de pierres d'attente qui dans l'édifice thomasiens s'offraient à l'hypothèse de la nature pure. Lui-même reconnaît que le double héritage anthropologique, d'Aristote et de la tradition chrétienne, n'était pas totalement unifié chez le Docteur angélique.

On met ensuite en relief l'*incohérence métaphysique* qui s'attache à la nature de l'homme, dont on fait un être mal construit, puisqu'il est dépourvu d'une fin proportionnée à sa nature. L'objection est ici philosophique et implicitement liée à l'usage théologique de l'anthropologie d'Aristote.

Bien plus grave est l'accusation de *mettre en cause la donnée dogmatique d'une vraie gratuité du surnaturel*, jugée inséparable de la rationalité de l'hypothèse de la nature pure et nécessaire à la réfutation de l'hérésie de Baius. Le refus de cette hypothèse risque même de supprimer le surnaturel. Très vite, le P. Garrigou-Lagrangé critique non seulement le refus de reconnaître chez saint Thomas la distinction entre deux fins ultimes, naturelle et surnaturelle, mais encore l'éloignement des 24 thèses thomasiens approuvées en 1916 par la Congrégation des Etudes<sup>10</sup>.

9. L. B. GILLON, « Aux origines de la 'Puissance obédientielle' », *Revue thomiste*, 55 (1947), pp. 304-310.

10. M. R. GAGNEBET, « L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains », I et II, *Revue thomiste*, 56 (1948), pp. 394-446 ; 57 (1949), pp. 31-102. — La même revue publie en 1948, pp. 511-524, un article très réticent de M. Corvez sur un autre livre du P. de Lubac, *De la connaissance de Dieu* (Paris, Témoignage chrétien 1947), qui lui reproche sa « défiance à l'égard de nos pouvoirs rationnels, dans leur application à la connaissance de Dieu » (p. 524).

11. R. GARRIGOU-LAGRANGÉ, « La nouvelle théologie où va-t-elle ? », *Angelicum*, 23 (1946), p. 133.

L'argument d'autorité est brandi. Mgr Bruno de Solages réagit vigoureusement contre la méthode, le « contre-sens » et même le « coq-à-l'âne » pratiqués par le P. Garrigou-Lagrangé contre le P. de Lubac<sup>12</sup>.

Même critique fondamentale chez le P. Boyer, professeur à la Grégorienne, dans sa recension de 1947 : « Transcendance, gratuité, absence d'exigence, le P. de Lubac, écrit-il, affirme constamment ces caractères du surnaturel, et il croit les maintenir et même les fonder aussi réellement que tout autre »<sup>13</sup>. Mais « la nouveauté du livre réside surtout en ce que la possibilité d'un état de nature pure y est niée » (p. 380). Tel est le point délicat : peut-on exclure toute exigence du surnaturel en dehors de l'hypothèse de la pure nature que le P. Boyer définit ainsi : « un état dans lequel l'homme possède tout ce qui appartient à sa définition, tout ce qui est nécessaire à l'exercice de ses facultés, tout ce qui est requis pour vivre raisonnablement et atteindre une fin proportionnée » (p. 387) ? Ceci ne veut pas dire que l'homme puisse « s'achever » en dehors de la vision intuitive, mais sa nature est possible sans cette vision. Ce concept « exclut seulement un surplus, c'est-à-dire ce qui n'est pas nécessaire pour que la nature humaine soit intelligible et digne de son créateur. Les théologiens sont presque unanimes, au moins aujourd'hui, pour regarder comme un surplus la destination à une fin surnaturelle » (p. 387). Ce terme de « surplus » est terrible : il traduit un dualisme misérable. La « cohérence intime du nouveau système » (p. 390) est donc refusée, parce qu'il ne sauve pas la gratuité du surnaturel. Dans toute son argumentation le P. Boyer manœuvre une logique mineure impitoyable. « On ne peut donc concevoir théologiquement le surnaturel sans se référer à la nature pure » (p. 395). C'est sur cette phrase à l'emporte-pièce, comportant un jugement de nature dogmatique, que s'achève la recension.

Pour couronner le tout, les critiques voient dans l'ouvrage une prétention à remettre en cause « non seulement le mode d'exposition de la théologie, mais la nature même de la théologie, bien plus celle du dogme »<sup>14</sup>. Cette méthode nouvelle fait en effet de l'histoire le critère de la théologie et par contre-coup du dogme. Elle jette le discredit sur la

12. BRUNO DE SOLAGES, « Pour l'honneur de la théologie. Les contre-sens du R. P. Garrigou-Lagrangé », *B.L.E.*, n° 2, avril-juin 1947, pp. 70-71.

13. Ch. BOYER, « Nature pure et surnaturel dans le *Surnaturel* du Père de Lubac », *Gregorianum*, 28 (1947), pp. 379-380.

14. R. GARRIGOU-LAGRANGÉ, *art. cit.*, p. 136.

théologie scolastique et ses résultats les plus « scientifiques ». En critiquant l'idée de son progrès, elle s'attaque en fait au progrès du dogme lui-même<sup>15</sup> et met en cause sa capacité à exprimer la vérité. C'est une ouverture à un relativisme historique jugée dangereuse. Aussi ne faut-il pas s'étonner que l'accusation de modernisme n'hésite pas à affleurer<sup>16</sup>.

### 3. *La montée de l'orage*

« Quand parut mon livre intitulé *Surnaturel*, le tollé redoubla », écrit plus tard le P. de Lubac<sup>17</sup>. Pour comprendre la violence de la controverse autour de *Surnaturel*, inscrite dans le conflit global, déjà bien engagé en 1946, sur la « théologie nouvelle » et la prétendue « École de Fourvière »<sup>18</sup>, plusieurs considérants doivent être relevés :

15. M. M. LABOURDETTE, « La théologie et ses sources », *Revue Thomiste*, 34 (1946), pp. 362-363.
16. Cf. Nilus a S. Brocardo dans sa recension de l'introduction à la théologie de Xiberta, *Ephemerides Carmelitanae*, V, 1911-1954, p. 232.
17. *Entretiens autour de Viatique II*, France Catholique/Cerf, 1985, p. 11.
18. Y a-t-il eu une « école de Fourvière » ? On sait que le P. de Lubac a toujours nié la légitimité de cette expression lancée par ses adversaires et refusé plus encore qu'on le considèrerait comme le chef de cette école. Quelques clarifications tant sur le terme d'« école » que sur celui de « Fourvière » sont ici nécessaires. Il n'y a jamais eu chez les compagnons jésuites engagés dans les tâches de la théologie et de la philosophie à l'époque l'intention de fonder une école, comme ce fut le cas pour le P. Chenu dans l'entre-deux guerres (cf. sa brochure, *Une école de théologie. Le Saulchoir*). De même, le terme de « Fourvière » est assez inadéquat, car, si le P. de Lubac y a longtemps habité, il y a très peu enseigné. Bien d'autres jésuites en cause dans ces événements n'ont jamais été professeurs à Fourvière : J. Daniélou, G. Fessard, P. Theilhard de Chardin, J. M. Le Blond, H. Urs von Balthasar, jésuite à l'époque, et Y. de Montcheuil, dont la mémoire était aussi présente chez les adversaires que dans le groupe. L'expression a donc servi de « nom de code » pour désigner une tendance et des options théologiques et philosophiques communes à un groupe de jésuites. En ce sens elle a un contenu réel. Ces hommes ont partagé au cours de leur formation prolongée les mêmes questions et les mêmes enthousiasmes. Ils sont pour beaucoup marqués par la philosophie de Blondel. Au plan théologique ils se reconnaissent dans le patronage plus ancien des PP. Rousset, de Grandmaison, Lebreton, et Huby. A Fourvière, le P. Fontoyntout joua un grand rôle d'animateur et de précurseur. Après la guerre ils se veulent solidaires du P. de Montcheuil, fusillé en 1944 en raison de sa présence auprès du maquis du Vercors, mais demeuré fort suspect. Plusieurs se défendront ensemble dans les *Recherches*. Tout cela constitue bien quelque chose comme une « école », spontanée et transitoire sans aucun doute. — Sur les milieux intellectuels jésuites jusqu'en 1960, on trouvera de précieuses informations dans J. GUILLET, *La théologie catholique en France de 1914 à 1960*, Paris, Médiasèvres, 1988.

— L'Église n'est pas encore remise de la crise du modernisme. Celle-ci avait déjà en son temps engendré des conflits théologiques entre une tendance fixiste, intégrisante et une tendance respectueuse de la réalité des problèmes historiques et critiques (représentée par le P. Lagrange dans le champ biblique, les PP. de Grandmaison, Lebreton et Rousset dans le champ théologique, que H. de Lubac considérera toujours comme ses maîtres). Comme il en va souvent en cas de crise, l'adversaire théologique est immédiatement identifié comme un « novateur » dogmatique. La question du danger pour la foi est immédiatement brandie. Le P. de Lubac sera soupçonné d'être un néo- ou crypto-moderniste. On lui reprochera les mêmes attitudes ; ses protestations les plus sincères d'orthodoxie seront même considérées comme de l'hypocrisie. Pie XII aurait été jusqu'à dire au Cardinal Gerlier venu prendre sa défense : « L'ennuyeux, avec lui, c'est qu'on ne sait jamais si ce qu'il dit ou écrit correspond à ce qu'il pense ». De même un théologien aurait dit de lui : « Il est assez intelligent pour s'arranger de manière à avoir toujours l'air orthodoxe »<sup>19</sup>. Il est dramatique de voir que lorsque le soupçon dogmatique est jeté sur un homme, aucun fait, aucune évidence élémentaire, la vérité même ne peuvent résister. « D'où, écrit encore le P. de Lubac, maintes dénonciations, maintes censures venues de théologiens victimes de leurs imaginations affolées, se donnant mission, pour sauver l'Église, de détecter des intentions perverses jusque sous les formules les plus traditionnelles »<sup>20</sup>. La vie politique donne des exemples du même processus psycho-social avec ses périodiques « chasses aux sorcières ».

— Au plan théologique l'Église est dominée par la néo-scolastique et une forme de néo-thomisme qui a élaboré une mécanique conceptuelle parfaitement huilée, avec des concepts parfois choisis et souvent pénétrés de mentalité juridique, qui lui apporte le confort d'un certain « sommeil dogmatique » et qui s'estime indispensable au maintien du dogme. L'autorité du « thomisme » est pratiquement devenue pour elle une autorité dogmatique en raison des approbations de Léon XIII. C'était une « doctrine d'Etat »<sup>21</sup>. Elle se pense comme la seule théologie possible. Toute remise en cause de ses concepts lui paraît un crime de lèse-foi. Or, la thèse du P. de Lubac sur le surnaturel est un grain de

19. *Mémoire...*, p. 70.

20. *Entretiens...*, p. 11.

21. L'ormule de Charles Du Bos, citée dans *Mémoire...*, p. 364.



sable qui enraye la mécanique. Ses études historiques invitent à revenir à une conception infiniment plus large de la tradition. Les concepts scolastiques sont relativisés et apparaissent comme une élaboration systématique marquée par un temps et une culture. Ils sont soumis à un jugement critique sévère. On l'a vu, les réserves émises par l'auteur de *Surnaturel* devant l'idée d'un progrès continu de la théologie sont comprises comme un danger pour l'orthodoxie. De proche en proche, tout l'édifice de la théologie officielle apparaît remis en cause.

— La parution de *Surnaturel* fait aussitôt entrer le livre, par un phénomène d'amalgame ou de coalescence, dans la polémique déjà engagée. Car les « hostilités » ont déjà été ouvertes autour du livre de P. Bouillard et des questions de la permanence des formules dogmatiques et de l'analogie de la vérité. En France, la querelle est vive entre les *Recherches de science religieuse* et la *Revue thomiste* sur « La théologie et ses sources »<sup>22</sup>. Il faut reconnaître d'ailleurs que l'article non signé des *Recherches* de 1946<sup>23</sup> est d'un ton très polémique. Il est vrai que le soupçon porté non seulement sur la fameuse formule du P. Bouillard — interprétée bien au-delà de son intention — : « Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fausse »<sup>24</sup>, mais encore jusque sur la collection « Sources chrétiennes » et la préface de *Présence et pensée* de H. Urs von Balthasar, avait de quoi irriter. On était devant un procès de tendance.

— Si l'on analyse les choses du côté de la personne même du P. de Lubac, on est en droit de se demander, à propos des suspicions puis des mesures dont il a été l'objet, quelle est la part de l'Eglise et quelle est celle de la Compagnie de Jésus. Pour comprendre les choses, il convient de remonter un peu plus haut dans le temps. Le jeune Henri de Lubac lit déjà les Pères de l'Eglise, Irénée, Origène et Augustin au juvénat. En philosophie au scolasticat de Jersey, de 1920 à 1923, il lit saint Thomas, « ce qui lui vaut les premiers soupçons de ses professeurs, pour qui le vrai jésuite ne peut avoir pour maître que François Suarez... Un jour, il ramène de Paris le premier cahier du *Point de départ de la métaphysique* du P. Joseph Maréchal, qui vient de paraître. Le lendemain, le P. Descoqs,

22. La première phase du débat a été réunie en brochure par les PP. Labourdette, Nicolas et Bruckberger, sous le titre *Dialogue théologique*, Saint-Maximin, 1947.

23. *RJR*, 33 (1946), pp. 385-401.

24. H. BOUILLARD, *Confession et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, 1944, p. 219.

qui « avait passé la nuit à lire l'ouvrage pour le pourfendre », l'attaque avec colère. Dans le même temps il rencontre le P. Auguste Valensin, disciple fervent et confidant de Maurice Blondel, et... il lit dans l'éblouissement l'*Action* et la *Lettre sur l'Apologétique*<sup>25</sup>. Or Blondel est jugé par beaucoup comme un personnage dangereux et suspect de modernisme. En théologie au scolasticat qui vient de se réinstaller à Fourvière, Henri de Lubac fait partie, on l'a vu, du petit groupe d'étudiants jésuites intitulé « la Pensée », dont le protecteur, le P. Huby, avait été interdit d'enseignement en théologie fondamentale. Ce groupe avait provoqué à l'époque l'inquiétude des supérieurs. Dès le début le jeune de Lubac était perçu comme une grande intelligence, mais assez indépendante, faisant son miel dans des auteurs pas toujours approuvés. Il est d'ailleurs caractéristique que ses supérieurs l'aient envoyé aux Facultés catholiques de Lyon, car « il n'était pas question de le nommer à Fourvière »<sup>26</sup>. H. de Lubac dira toujours qu'on ne lui a pas donné le temps de se préparer en faisant une thèse et qu'il a dû produire dès le début, sur le tas.

Sa méthode de travail, très personnelle, est à l'opposé de celle de la théologie scolastique. Ce curieux veut aller voir ailleurs et lit tout ce qui lui tombe sous la main. Il cherche dans l'histoire. Il lit les Pères avec passion. Il prend des notes et des références sur des dos d'enveloppes. Dans une large mesure, il est un autodidacte de la théologie. C'est sa chance, c'est ce qui va lui permettre un renouvellement des points de vue. Mais il y a chez lui une sorte de naïveté. Car il est inconscient de l'effet que ses études historiques peuvent produire. Pour toutes ces raisons ses premiers ouvrages sont très tôt critiqués dans la Compagnie de Jésus romaine. Son attitude de « résistance spirituelle » au nazisme pendant les années de guerre l'ont fait mal voir du P. Norbert de Boynes, assistant de France, puis vicaire général de la Compagnie à la mort du P. Ledochowski, dont les directives prônaient l'obéissance à l'autorité de Vichy. Celui-ci, passant à Fourvière, refuse de recevoir, malgré une demande instante, le P. de Lubac qui se sent « rejeté persévéramment comme en dehors de la Compagnie »<sup>27</sup>. Quand ce

25. J. GUILLET, notice nécrologique du P. de Lubac, dans le bulletin interne *Compagnie*, 257, avril 1992, p. 69. J'emprunte à cette notice certains détails biographiques.

— Cf. *Mémoire...*, p. 147.

26. J. GUILLET, *ibid.*, p. 70.

27. *Ibid.*, p. 71.

dernier est désigné par la province de Lyon délégué à la Congrégation générale de 1946, qui devait élire le P. Janssens, ce choix est déjà perçu à Rome dans la Compagnie comme une provocation. Sa grande sensibilité, sa passion intérieure, qui ont fait une part de son génie, souffriront beaucoup de cette suspicion diffuse. C'est sans doute ce qui permet de comprendre une forme d'amertume vis-à-vis de la Compagnie, expression d'un « amour déçu » qui se prolongera bien après sa réhabilitation, alors qu'elle n'aura plus d'objet. Ces blessures indélébiles expliquent aussi que sur le tard le P. de Lubac sera porté à charger la Compagnie et à innocenter plutôt l'Eglise dans la responsabilité de ses malheurs.

Cela dit, le système régnant poussait Rome-Vatican à faire prendre les décisions les plus lourdes par Rome-Compagnie de Jésus en faisant un discret appel à l'obéissance au pape. Il est acquis que le P. Janssens a insuffisamment défendu le P. de Lubac, au moment où il l'empêchait de répondre lui-même aux attaques. Il semble que ses conseillers l'ont même personnellement convaincu à certains moments des « erreurs » du théologien. De là bien des oscillations dans sa conduite entre la bienveillance et la sévérité. C'est lui qui a pris les devants pour un certain nombre de décisions. Mais il faisait tout cela au nom de sa conception de l'obéissance, et dans un esprit d'apaisement à l'égard de la Curie.

Quand *Surnaturel* paraît, l'establishment théologique romain entre en transes, jésuites de la Grégorienne et dominicains de l'Angelicum confondus. La violence des attaques reçues et l'injustice objective des sanctions subies ont atteint au plus vif un homme dont la sensibilité était frémissante et jouait un rôle important dans les trouvailles qu'il faisait à travers une brassée de textes oubliés. Il a énormément souffert d'être critiqué sans intelligence. Mais aussi il a fait bloc pour se justifier en tout. Parce qu'il était suspecté dans sa foi, il n'a jamais accepté comme valable la moindre critique de sa théologie du surnaturel, au point de paraître obstiné dans ses idées. Il savait sans doute distinguer entre les recenseurs. Mais combien de fois accuse-t-il son lecteur de l'avoir mal compris ou de lui faire dire exactement le contraire de ce qu'il pense ? On est porté à le croire pour un très grand nombre de cas. Mais pourquoi n'y aurait-il pas eu aussi dans sa pensée tel ou tel point plus faible ? Dans les critiques reçues il y avait la part de ce que le lecteur estimait devoir conclure *logiquement* de ce qui était écrit. Prenons pour

exemple une recension élogieuse du futur Mgr Philips (le rédacteur de *Lumen gentium* à Vatican II), citée par le P. de Lubac lui-même<sup>28</sup> : « Voilà le point délicat. Si le P. de Lubac rejette résolument la possibilité de la nature pure, il n'est pas plus condamnable que les autres augustiniens ». Telle est en effet la logique de la pensée ; mais l'auteur n'a jamais dit cela en clair. Il pourra même citer plus tard des formules où il reconnaît cette possibilité. Tel est bien le « point délicat ». Peut-on soutenir la thèse de l'unique fin surnaturelle de tout esprit créé et continuer à fleurir comme une potiche la formule qui maintenant que si Dieu l'avait voulu, il aurait pu créer un homme habité par une fin purement naturelle ? Quand l'accusation d'incompréhension se porte sur Rahner, elle donne à réfléchir.

## II. « Le mystère du surnaturel »

### 1. *L'article des Recherches de science religieuse (1949)*

Devant la multiplication des critiques, le P. de Lubac, conseillé par le P. Arnou « de ne laisser passer aucune attaque doctrinale sans y répondre »<sup>29</sup>, rédige une série de réponses aux objections faites à son *Surnaturel*. Mais le nouveau Général de la Compagnie lui demande de surseoir à toute discussion publique et de lui envoyer des mémoires justificatifs qui permettraient de le défendre en haut lieu. Ainsi le projet de publier un petit livre comprenant d'abord ces réponses et ensuite une reprise doctrinale de la question du surnaturel ne put voir le jour. Cette réflexion devient alors un long article intitulé « Le mystère du surnaturel », publié dans les *RSR* de 1949<sup>30</sup>. Cet article, qui explicite la conclusion du livre incriminé, est de facture proprement théologique. Etant donné le climat de suspicion, il a été révisé à Rome par deux « super-réviseurs » nommés par le P. Général de la Compagnie de Jésus. A quoi se résument les affirmations majeures d'un texte qui procède par touches successives ?

28. *Mémoire...*, p. 212.

29. *Mémoire...*, p. 64.

30. *RSR*, 36 (1949), pp. 80-121. A cette époque le P. de Lubac était directeur de la revue depuis 1947, sur la demande expresse du R.P. Janssens. — Ce texte a été réédité dans *Théologie dans l'histoire*, t. II, « Théologie », Paris, D.D.B. 1995, pp. 71-107. Les références données ici renvoient au volume des *RSR*.

*La nature pure, hypothèse d'une pensée décadente* : Après une longue introduction où il remet en cause l'idée d'un progrès théologique linéaire et continu à travers les âges, l'auteur évoque la caducité de la théorie de la « pure nature », hypothèse dualiste à laquelle il invite à renoncer. Car le danger inhérent à cette hypothèse est que l'ordre surnaturel :

finir par ne plus constituer, par rapport à l'ordre naturel, qu'une sorte de doubleure... Nature et surnaturel se trouvent en quelque sorte juxtaposés et, quoi qu'on en dise, enfermés dans un même genre dont ils constituent comme deux espèces. Trop séparés pour être vraiment différenciés, ils se développent sur deux plans parallèles, fatalement homogènes. Prière, amour, grâce, foi, vertus, tout est réintégré dans l'ordre « purement naturel » qu'on imagine. Tout est ainsi, désormais, conçu en partie double, — tout, jusqu'à la « vision immédiate » et à la « possession » de Dieu ! Et la seule différence intelligible qu'on mette d'une série à l'autre consiste dans l'épithète qu'on leur accole respectivement, l'une étant dite « naturelle » et l'autre « surnaturelle » (p. 88-89).

*Une hypothèse insuffisante* : Cette hypothèse n'est même pas utile à maintenir en vérité la pleine gratuité du don surnaturel, même si elle a pu y réussir pratiquement. Sa faille est de ne pas répondre à la question de la gratuité du surnaturel pour la « nature historique », c'est-à-dire pour l'homme que je suis.

Le vrai problème... se pose pour l'être dont la finalité est déjà surnaturelle, puisque tel est notre cas... Il reste donc à montrer comment pour cet être même, il n'y a pas vraiment « exigence » d'une telle fin, au sens où ce mot fait justement scandale. Qu'on ait fait ou non d'abord l'hypothèse d'une « pure nature », on ne peut se dispenser d'envisager ce nouvel aspect du problème (p. 92-93).

Car l'homme hypothétique que l'on pose n'est pas le même que moi : la différence entre l'un et l'autre affecte la nature même. Une nature qui aurait une autre finalité que la mienne serait une autre nature. Dans cette perspective il faut renoncer aux distinctions entre droit et fait, entre « essentiel » et « historique » : « L'essence elle-même y est historique, et l'histoire, en ce sens, y est essentielle » (p. 95).

Pour que l'hypothèse fût utile, il faudrait penser que Dieu s'est repris à deux fois vis-à-vis de l'humanité, pour changer la fin qu'il lui aurait d'abord assignée. Ceci méconnaît tout autant l'idée de nature que celle de finalité. Elle suppose que la seconde est extrinsèque à la première. C'est la théorie de Cajetan et de sa « nature historique ». Or, selon saint Thomas, la destinée dernière de l'univers est intrinsèque à sa structure.

Le vrai problème n'est donc pas d'imaginer l'hypothèse d'une nature pure, en vue de sauver la gratuité du surnaturel qui nous est offert, mais de montrer que la fin surnaturelle ne peut être l'objet d'une exigence « pour l'être qui n'en saurait avoir d'autre » (p. 99). Le développement se conclut par une demi-concession, importante pour l'avenir :

Que si cependant certains esprits se sentaient dans l'impossibilité de sauver cette Vérité divine sans recourir encore à la « pure nature », nous serions les premiers à leur dire que non seulement ils ont le droit de la maintenir, mais encore qu'ils n'ont pas le droit de l'abandonner (p. 100).

C'est un peu la concession de saint Paul à ceux qui étaient scandalisés par les idolâtres ! Elle permettra au P. de Lubac de dire qu'il n'a jamais nié une telle hypothèse. Il affirme seulement que c'est une nécessité qui ne s'impose pas à lui.

*Une fausse représentation* : L'auteur critique alors les représentations sous-jacentes à l'idée du système de la nature pure, en particulier l'image du cadeau que je donne gratuitement à quelqu'un. Au lieu de cette analogie toute extrinsèque, il invoque celle de la création elle-même. Quand je dis : « Dieu m'a donné l'être », puis ensuite : « A cet être qu'il m'a donné, Dieu a imprimé une finalité surnaturelle », je parle d'abord comme si mon être précédait ma création et ensuite comme si mon être précédait sa finalité. Je pose un sujet fictif qui n'existe pas. Ces formules inévitables ne sont pas fausses en elles-mêmes, mais terriblement grossières et insuffisantes. Il faut donc les nier, au sens que prend cette expression dans la théologie négative. Si l'on pense ainsi de bas en haut, on doit bien évidemment reconnaître qu'il y a une double gratuité, un double don divin, un double passage ontologique « doublement infranchissable à la créature sans la double initiative qui la suscite » (p. 104).

*Un renversement de la problématique* : Cette réflexion critique a pour but d'amener le lecteur à penser les choses dans l'autre sens, en allant non pas de la nature au surnaturel, mais du surnaturel à la nature. Voici le texte-clé qui exprime de manière limpide le cœur de la pensée :

Ce n'est pas le surnaturel qui s'explique par la nature, au moins comme postulé par elle : c'est la nature qui s'explique, aux yeux de la foi, par le surnaturel, comme voulue pour lui. Considérée en elle-même, statiquement pour ainsi dire, ou encore « dans son espèce », ma nature n'est que ce qu'elle est : il n'y a pas en elle, répétons-le, le moindre élément surnaturel. Mais pas plus qu'on n'avait le droit d'envisager, sinon par manière de dire, un sujet réel avant sa position dans l'être par l'acte créateur, pas davantage on ne pourrait

réellement envisager cette nature avant d'y voir inscrite sa finalité surnaturelle. Ainsi ce n'est en aucun cas la nature qui d'elle-même appelle le surnaturel : c'est le surnaturel, si l'on peut ainsi parler, qui suscite la nature avant de la mettre en demeure de l'accueillir. Si l'on vient donc ensuite à dire qu'à cette nature une fin purement naturelle est impossible, ce ne pourra jamais être que *ex suppositione*. Et de la sorte on se trouvera rejoindre, en ce qui motivait leur théorie, les tenants de la « pure nature » (p. 107).

*L'être spirituel n'est pas simplement nature* : Bien des théologiens raisonnent ici à partir d'un concept aristotélicien de nature, d'une nature de type cosmique qui boucle en elle-même et qu'ils transposent à la nature humaine. « *Dicendum quod non est simile* » (p. 108). Aristote lui-même avait déjà dit : « Toute âme n'est pas nature » (p. 106). Toute la tradition chrétienne, les grands théologiens scolastiques compris, ont tenu que les êtres spirituels, faits à l'image de Dieu, ne sont pas seulement des êtres naturels. « Les lois qui valent à l'intérieur du cosmos, et qui par conséquent régissent les 'êtres naturels', ne peuvent être appliqués sans transposition à la nature humaine, si l'on considère en celle-ci non pas seulement ce qui fait d'elle une espèce animale d'un degré supérieur, mais ce par quoi elle est esprit. Or c'est là ce que n'avaient point assez considéré ceux qui sont à l'origine de la théorie de la 'pure nature' » (p. 106). Donc la loi tirée de la simple nature, selon laquelle tout être doit avoir une fin proportionnée et connaturale, ne vaut pas pour l'être qui est à la fois nature et esprit. Et le P. de Lubac a cette image merveilleuse pour exprimer le paradoxe de l'homme :

La créature spirituelle a un rapport direct à Dieu, qui lui vient de son origine. Et cela change tout. De là, chez elle, cette sorte de déhanchement, cette mystérieuse claudication qui n'est pas celle du péché, mais, plus radicalement, celle d'un animal qui est esprit, d'une créature qui, étrangement, touche à Dieu (p. 107).

En tout cela l'intelligence critique ses représentations imaginatives, au risque de se faire peur à elle-même, dans sa quête jamais satisfaite, de laisser échapper ce qui lui paraissait en sécurité. La démarche n'essaie pas ici de pousser ou d'affiner les théories antérieures. Elle vise plutôt à revenir sur leurs présupposés, afin de les purifier de leurs insuffisances imaginatives.

*De lumineuses antinomies* : Le paradoxe inhérent au mystère du surnaturel est la forme exemplaire dans laquelle s'inscrivent toutes les antinomies propres à la révélation chrétienne :

Nous sommes créatures, et nous verrons Dieu. Le désir de Le voir est en nous, il est nous-mêmes, et il ne sera comblé que par un pur bienfait. Ne nous étonnons pas de telles

antinomies. Elles surgissent de tout mystère. « La foi est toujours accord de deux vérités opposées » (p. 111).

Il est facile de mentionner toute une série d'autres paradoxes qui tiennent à la christologie, au rapport entre grâce et liberté, etc. C'est la fameuse coïncidence des contraires évoquée par Nicolas de Cues (p. 114). Contrairement à un « conceptualisme intransigeant », il nous faut reconnaître qu'à travers ce qui représente à nos yeux en un premier temps une contradiction irréductible s'exprime un appel à l'élargissement de notre raison sous la lumière même du mystère. Les grandes hérésies et certaines théories donnent l'exemple « d'une théologie de l'entendement qui refuse de se transcender » (p. 115), et cherchent des conciliations immédiates qui se font toujours au détriment d'un des termes de l'aporie. Le système de la nature pure est le fruit d'une conciliation de ce genre : pour sauvegarder la gratuité on laisse tomber l'essentialité de l'homme.

Mais l'apaisement est factice et bien vite la raison se venge. A force de parler du surnaturel comme d'une superstructure dont on aurait pu se passer, on lui donne le statut d'une chimère dont l'homme est en droit de se désintéresser. Et l'on se fait inconsciemment l'apôtre d'une « philosophie séparée » et d'une « théologie séparée ». Du même coup on mutile l'héritage de la grande tradition.

Dernière objection : l'homme sera-t-il alors capable de découvrir sa vocation surnaturelle par sa seule raison ? N'est-ce pas la naturalisation du surnaturel ? En fait, le désir de la vision béatifique n'est pas connaissable par la seule raison : l'homme est mystère à ses propres yeux :

Une doctrine chère aux Pères de l'Église est que l'homme est à l'image de Dieu non seulement par son intelligence, sa liberté, son immortalité, sa domination sur la nature, mais encore et surtout, en fin de compte, par ce qu'il y a d'incompréhensible en lui. ... En se révélant à nous, disait Bérulle, Dieu « nous a révélés nous-mêmes à nous-mêmes ». Toute lumière sur Dieu est lumière sur l'homme (p. 118).

Notons en terminant que cet article prend successivement deux lignes de justification sensiblement différentes : la première entend rendre compte rationnellement et aussi complètement que possible de la gratuité du surnaturel à partir de la visée d'en haut, c'est-à-dire du dessein de Dieu qui ne pose la nature que comme un présupposé à son dessein surnaturel. Cette visée est incontestablement traditionnelle et a

pour elle les témoignages d'Irénée et de Tertullien. Mais les anciens et saint Thomas lui-même ne s'étaient pas confrontés à l'aninomie nouvelle dégagée à partir des thèses de Baius. Toute la question est de savoir si cette lecture des choses est suffisante à rendre compte de la gratuité du surnaturel. Elle a incontestablement convaincu de grands esprits, que le P. de Lubac aime à invoquer. Elle ne les a pas tous convaincus. Certains qui n'avaient rien à voir avec les adversaires de ce dernier et qui communiquaient profondément à sa présentation des choses, ont toujours flairé une faille à cet endroit. Parmi eux se trouve K. Rahner. Tout dépend de la manière dont les uns et les autres se situent par rapport au principe de contradiction.

La seconde ligne de justification reconnaît qu'il y a paradoxe, tension insurmontée, aporie, entre les deux bouts de la chaîne. Cette seconde voie semble la plus convaincante et la plus féconde. Car le danger de la première est d'emprunter à l'adversaire son propre présumé rationnel pour le réfuter. Le tort des théories néo-scolastiques dominantes était de vouloir tout mettre en place dans une horlogerie modèle. C'est sans doute là que le problème se trouvait mal posé<sup>31</sup>.

## 2. « *Le coup de foudre d'Humani Generis* » (1970)

J'emprunte ce titre à une expression du P. de Lubac<sup>32</sup>. Cet article ne pouvait qu'ajouter à un contentieux déjà lourd. Il est difficile de préciser quel fut son rôle exact dans les sanctions qui vont suivre. Toujours est-il qu'au début de 1950 le P. de Lubac est informé d'une grave décision le concernant : il devra quitter à partir de l'été la direction des *Recherches* et cesser tout enseignement. Il devait d'ici-là garder le silence sur cette mesure. Mais « c'est en juin 1950, écrit-il encore, que la foudre tomba sur Fourvière »<sup>33</sup>. En effet, « en juin 1950 le Général des jésuites fait savoir au provincial de Lyon que cinq Pères doivent quitter la maison d'études de Fourvière, Henri de Lubac, Henri Bouillard, Pierre Ganne, Emile Delaye et Alexandre Durand<sup>34</sup> ». Ces mesures ont donc précédé

31. Les *Recherches* de la même année publièrent un peu plus tard, pp. 321-402, un article du P. H. Bouillard sur « L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie », qui comporte (pp. 374-382) un long développement sur la question du surnaturel. Les orientations en sont les mêmes que celles du P. de Lubac.

32. *Mémoire...*, p. 145.

33. *Mémoire...*, p. 68.

34. J. GUILLET, *La théologie catholique en France de 1914 à 1960, op. cit.*, p. 46.

la parution d'*Humani Generis*. Ont-elles été prises à la demande de la Curie vaticane, ou, dans un esprit d'apaisement, pour aller au-devant de ses désirs ? Je ne puis répondre à cette question.

Le 12 août 1950 est publiée l'encyclique *Humani generis*. Ici se pose un problème d'histoire et d'exégèse. A l'époque et depuis lors on a généralement pensé qu'une formule de cette encyclique visait précisément la doctrine du P. de Lubac :

D'autres déforment la vraie notion de la gratuité de l'ordre surnaturel, quand ils prétendent que Dieu ne peut créer des êtres doués d'intelligence, sans les ordonner et les appeler à la vision béatifique.

Etienne Gilson raconte dans une lettre au P. de Lubac de 1965 qu'au cours d'un congrès thomiste à Rome le P. Charles Boyer expliqua au Dr Pegis, Directeur de l'Institut médiéval de Toronto, « *tous* les passages d'*Humani generis* qu'il assurait être dirigés contre vous. Comment le savez-vous ? demanda Pegis ; C. B. répondit que tout le monde à Rome savait cela. Mais reprit Pegis, il faut bien que quelqu'un d'autorisé vous l'ait dit : qui est-ce ? Le R. P. se tint coi<sup>35</sup> ». Le silence du P. Boyer, qui en rajoutait certainement en parlant de plusieurs passages, ne vient pas forcément de son ignorance : le « quelqu'un d'autorisé » pouvait bien être lui. En tout cas, étant donné que le P. de Lubac avait été au centre des débats envenimés des années précédentes sur la gratuité du surnaturel, on voit mal que la phrase en question ne puisse viser en rien sa théologie. Sur ce point — mais c'est le seul — je suis fortement porté à donner raison au P. Boyer, orfèvre en la matière.

Ce jugement se trouve confirmé par une lettre de 1952 adressée par le P. Janssens au P. de Lubac :

Il vous est difficile de trouver dans vos ouvrages les erreurs que l'on prétend y lire, et dont plusieurs ont été atteintes par l'encyclique *Humani generis*. En eussé-je la compétence, le temps me ferait matériellement défaut pour étudier la question par moi-même, mais des théologiens nombreux, qualifiés par leur science et leur bienveillance, sont et restent d'un avis différent du vôtre. Je ne vois vraiment pas ce que je pourrais faire de plus pour me former une conviction que j'ai le droit de considérer comme objective<sup>36</sup>.

Or celui-ci a toujours prétendu le contraire. Il estime même qu'*Humani generis* a profondément déçu ses adversaires et lui a donné pour une

35. *Mémoire...*, p. 127.

36. *Mémoire...*, p. 80, même affirmation du P. Janssens p. 90, note 14.

part raison en ne prononçant même pas l'expression de « nature pure ». Dans une lettre de l'époque, il écrivait à un correspondant :

Je n'y ai rien lu, doctrinalement, qui m'atteigne. Le seul passage où je reconnais qu'il doit s'agir implicitement de moi est une phrase portant sur la question du surnaturel ; or il est assez curieux de constater que cette phrase, voulant rappeler à ce sujet la vraie doctrine, reproduise exactement ce que j'en disais deux ans plus tôt dans un article des *Recherches de Science religieuse* 37.

Dans l'interview de 1985, qui deviendra *Entretiens autour de Vatican II*, l'affirmation devient plus précise : « La seconde allusion est relative au surnaturel : loin de contenir quelque blâme à mon égard, elle m'emprunte une phrase pour exprimer la vraie doctrine 38. » On remarquera le progrès d'un texte à l'autre : une similitude de contenu devient la reproduction d'une phrase. Ces rédactions demandent une exégèse assez fine. Car nous sommes sans doute ici au cœur de ce qui a fait les soupçons et les malentendus de l'époque.

Pour l'ensemble des théologiens, la logique profonde de la pensée de P. de Lubac constituait une attaque en règle contre le système de la « pure nature » et visait à rendre compte de la gratuité du surnaturel en faisant l'économie de cette hypothèse. Il la rendait non seulement inutile mais à la limite impensable. Il mettrait en effet en cause l'intelligibilité même d'une créature spirituelle qui ne serait pas appelée à la vision de Dieu. Mais la finesse ondoiyante de son discours n'a jamais formulé la chose de manière abrupte. Dans l'article des *Recherches* de 1949, on trouve en effet deux formulations relativement proches d'*Humani generis*. Voici la première : « Il n'en reste pas moins que si la fin à laquelle Dieu conduit aujourd'hui notre monde est de sa part toute gratuite, c'est qu'un autre monde aurait pu exister, qui n'aurait point été conduit à cette fin » (p. 100). Mais cette phrase appartient à un long paragraphe mis dans la bouche de l'objectant ! L'ensemble de l'objection est ainsi commentée : « Vue de bon sens, certes, et sur son plan nous ne songeons point à y contredire » (*ibid.*). L'auteur reconnaît, on l'a vu, à ceux qui ne pouvaient penser autrement non seulement le droit mais encore l'obligation de tenir cette hypothèse. Une autre formule proche se trouve un peu plus loin dans un développement où l'auteur critique la représentation imaginative du cadeau et la fait passer au crible d'une théologie

37. *Mémoire...*, p. 72.38. *Entretiens...*, pp. 13-14.

négative : « Après comme avant, nous pourrions continuer de dire que si Dieu l'avait voulu, il aurait pu ne pas nous donner l'être, et que cet être qu'il nous a donné, il aurait pu ne point l'appeler à le voir » (p. 104). Le contexte demeure celui de la concession et la pointe du développement vide en fait de contenu réel cette formule. Mais il demeure vrai que jamais le P. de Lubac n'a formulé la thèse refusée par *Humani generis*. Il se sent donc autorisé à dire qu'il n'est pas visé.

### III. « Les deux jumeaux »

Nous sommes en 1965. La situation du P. de Lubac dans l'Eglise a changé du tout au tout. Après avoir connu une dizaine d'années éprouvantes où il était à la fois interdit d'enseigner et soumis à la censure romaine de la Compagnie de Jésus pour tous ses écrits, il s'est trouvé réhabilité à l'occasion du concile. Nommé par Jean XXIII d'abord consultant à la Commission théologique préparatoire, puis pendant le concile « expert » de la Commission théologique, il fait de nombreux et longs séjours à Rome, fréquente des gens qui lui étaient autrefois hostiles, est parfois encore l'objet de leur part de quelques escarmouches d'arrière-garde. Mais il est désormais réhabilité, comme le P. Congar. Aussi en 1965 publie-t-il en même temps deux livres qu'il appelle lui-même ses « deux jumeaux » 39, prêts, dit-il depuis longtemps. On peut en résumer ainsi la motivation et la portée : « L'auteur persiste et signe. »

Le premier a pour titre intentionnel *Le mystère du surnaturel* 40, c'est-à-dire celui de l'article de 1949. L'auteur le présente ainsi :

L'un, *Le mystère du surnaturel*, développe dans le même ordre, et sans y changer le moindre point de doctrine, l'article publié sous ce titre dans les *Recherches* en 1949 41.

La seule nouveauté réelle du livre par rapport à l'ancien article est une préface, dans laquelle je m'efforce de montrer que la doctrine traditionnelle, telle que j'essayais de la faire revivre, répond à la situation théologique des années 60, comme elle répondait à la situation théologique inverse des années 40 et antérieures 42.

Cette présentation est rigoureusement exacte. Le texte antérieur est intégralement reproduit, le plus souvent mot-à-mot, mais donne lieu à

39. *Mémoire...*, p. 124.40. *Le Mystère du surnaturel*, « Théologie », 64, Paris, Aubier 1965.41. *Mémoire...*, p. 124.42. *Mémoire...*, p. 552.

des développements nouveaux, explicatifs et justificatifs. Comme toujours, les lectures inépuisables du P. de Lubac interviennent pour soutenir l'argumentation. Chaque grand mouvement de pensée de l'article devient ainsi un chapitre du livre. Mais il n'y a aucune rétractation, comme l'auteur a tenu avec insistance à le dire jusqu'à la fin de sa vie.

La préface constituait donc la première nouveauté du livre : elle diagnostiquait un changement de front de cette visée théologique. En 1949, la thèse dualiste était dans le point de mire ; en 1965 le P. de Lubac s'en prend à « l'envahissement du laïcisme » qu'il considère comme le fruit amer d'une doctrine qui exile le surnaturel « hors de l'esprit vivant comme de la vie sociale » (p. 15). On s'engage dans un « immanentisme historique » qui exclut tout surnaturel.

La seconde nouveauté vient de ce que l'ouvrage se situe explicitement deux fois par rapport à *Humani generis*. Il est intéressant de voir dans quels paragraphes de l'ancien article cette référence est introduite et comment le premier développement s'ouvre au nouveau. Une présentation synoptique est ici éclairante et donne un bon exemple de la manière dont le livre glose constamment l'article :

<p>Dans ces conditions, n'est-il pas plus simple d'en revenir, comme nous le proposons, à la position des Anciens, qui ne s'embarrassaient pas de pareille hypothèse ?</p>	<p>Dans ces conditions, n'est-il pas « plus simple et plus raisonnable » d'en revenir, comme nous le proposons, à la position des Anciens, qui ne s'embarrassaient pas de pareille hypothèse ?</p>
<p>Ce serait à charge, bien entendu, de montrer, — comme il se doit en tout état de cause, et sans prétendre élucider pleinement ce qui touche au mystère — comment on peut se représenter la gratuité totale du Don de Dieu, — de ce Don de Dieu qui n'est autre que Dieu.</p>	<p>Sans rien nier dogmatiquement des possibles qui nous échappent, sans refuser une hypothèse abstraite qui peut être un bon moyen de nous représenter au vif une réalité certaine, n'est-il pas « plus simple et plus raisonnable », pour élaborer une doctrine théologique, de ne pas chercher à sortir du réel que nous connaissons ?</p> <p>Ce serait à charge, bien entendu, de montrer, — comme il se doit en tout état de cause, et sans prétendre élucider pleinement ce qui touche au mystère — comment on peut se représenter la gratuité totale du Don de Dieu, — de ce Don de Dieu par excellence qui n'est autre que Dieu.</p>

<p>C'est ce que nous nous sommes efforcés de faire dans une rapide esquisse mise en conclusion de nos <i>études historiques</i> sur le <i>Surnaturel</i><sup>43</sup>.</p>	<p>Ce serait à charge de montrer intelligiblement comment Dieu ne peut jamais être contraint, par aucune sorte d'exigence, de se donner lui-même à l'être sorti de ses mains, ainsi qu'il ressort de l'enseignement chrétien le plus élémentaire, le plus fondamental et le plus constant, rappelé récemment encore dans l'encyclique <i>Humani generis</i> de Pie XII (<i>un appel de note renvoie à la citation latine de la phrase en question</i>).</p>
<p>C'est à quoi nous nous étions efforcés une première fois dans une rapide esquisse mise en conclusion de nos <i>études historiques</i> sur le <i>Surnaturel</i>. Tracée un peu hâtivement à la demande de quelques conseillers, l'esquisse était trop rapide<sup>44</sup>.</p>	<p>C'est à quoi nous nous étions efforcés une première fois dans une rapide esquisse mise en conclusion de nos <i>études historiques</i> sur le <i>Surnaturel</i>. Tracée un peu hâtivement à la demande de quelques conseillers, l'esquisse était trop rapide<sup>44</sup>.</p>

La référence à *Humani generis* se retrouve un peu plus loin, sous la forme d'une reprise amplifiée et plus insistante de la page 104 de l'article qui proposait le mouvement de théologie négative évoqué ci-dessus. La formule suivante s'y trouve soulignée : « *Cet être qu'il nous a donné, Il aurait pu ne pas l'appeler à Le voir* » (p. 110). C'est donc sans doute à cette formule que pensait le P. de Lubac en parlant d'un « emprunt ». Et l'auteur de commenter par une protestation de fidélité à *Humani generis* :

Non seulement nous continuons de le dire, mais nous le disons maintenant avec une conscience plus réfléchie. Nous comprenons plus à fond l'erreur qu'il y aurait à dire : « Deum non posse non creare », et l'erreur encore qu'il y aurait à dire : « Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinat et vocet<sup>45</sup>. »

Comme on le voit, le P. de Lubac réaffirme sa thèse essentielle de l'inutilité de l'hypothèse de la nature pure, tout en se disant fondamentalement en accord avec l'affirmation de Pie XII. Nous sommes ici au cœur du problème, car ce qui lui paraissait cohérent ne l'a pas semblé à

43. RSR, 36 (1949), pp. 89-90.

44. *Le mystère du surnaturel*, pp. 75-76.

45. *Ibid.*, p. 111.

nombre de ses lecteurs. L'auteur tient ensemble deux données dont beaucoup d'esprits ont pensé et continué à penser qu'elles s'excluent. Cette attitude intellectuelle n'a pas été pour rien dans le conflit passé.

La troisième nouveauté du livre tient dans le traitement infiniment plus long et privilégié du thème du paradoxe. C'est là, à mon sens, que la pensée est la plus forte, la plus belle, la plus traditionnelle. Nous sommes en présence d'un des très grands traités contemporains d'anthropologie chrétienne.

Le second jumeau, *Augustinisme et théologie moderne*<sup>46</sup> « reproduit de même fidèlement, en la grossissant de textes nouveaux, la première partie du vieux *Surnaturel*<sup>47</sup> ». Le procédé est donc analogue. Mais là où 40 pages en étaient devenues 290, ici 183 en deviennent seulement 330. Le volume réintègre également les questions sur le désir naturel, traitées dans la IV<sup>e</sup> partie du premier *Surnaturel*. L'ouvrage s'achève par la citation de la fameuse phrase d'*Humani generis*, ainsi interprétée : « Elle redira en termes particulièrement précis la vérité fondamentale que toute recherche théologique doit respecter, avant tout, mais sans canoniser aucun système » (p. 327). L'auteur se livre alors à un éloge rétrospectif des intentions et des fruits du système de la nature pure, qui ressemble bien à un éloge funèbre.

En cette année 1965 la publication des deux jumeaux n'a plus posé de problème. Les recensions furent généralement élogieuses, même si certaines soulignaient la difficulté logique, comme le fait une note de P. Boyer<sup>48</sup> sur un ton d'ailleurs très modéré et déférent. Car désormais ce n'est plus qu'une question de divergence théologique ; ce n'est plus un problème de dogme. L'érudition comme la qualité théologique des développements de l'auteur sur l'homme devant Dieu ont retenu l'attention. La question si âprement controversée quinze ans plus tôt, n'était plus au centre du débat. Peut-être s'apercevait-on tout simplement qu'elle avait été posée sur un plan où elle ne pouvait trouver de solution.

46. H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, « Théologie », 63, Paris, Aubier 1965.

47. *Mémoire...*, p. 124.

48. C. BOYER, « Note sur 'Le mystère du Surnaturel' du Père H. de Lubac », *Gregorianum*, 48 (1967), pp. 130-132.

#### IV. Le surnaturel chez H. de Lubac et K. Rahner

Dans son *Mémoire*, le P. de Lubac évoque parmi ses critiques le nom de K. Rahner :

Il y eut même, — sur un mode plus paisible que bien d'autres, — un article du Père Karl Rahner, critiquant un article en langue allemande qui n'était pas de moi, et dont j'ignorais jusqu'à l'existence. Ce que le P. Rahner m'opposait, ou plutôt croyait m'opposer, correspondait d'ailleurs à peu près à ce que je pensais moi-même, mis à part un mélange de vocabulaire heideggerien qui ne me paraissait pas nécessaire, ni même opportun dans l'étude de la tradition scolastique<sup>49</sup>.

Cette réflexion, au ton quelque peu supérieur, recouverte en fait une divergence de vues très précise entre les deux théologiens, qui demeurent pour autant d'accord sur l'essentiel. De Lubac et Rahner n'avaient pas la même façon de rendre compte de la gratuité du surnaturel, point important du débat. Pour la sauver, Rahner faisait appel à « l'existential surnaturel », ce qui était aux yeux de Henri de Lubac revenir à la thèse de Cajetan.

Les deux articles évoqués se répondaient l'un à l'autre dans la même livraison de la revue suisse *Orientierung* de juin 1950<sup>50</sup>. Le premier<sup>51</sup> était signé de la lettre D, qui recouvrait le nom du Père Emile Delaye, ancien préfet des études de Fourvière, et qui sera interdit d'enseignement en même temps que ses quatre autres confrères. Rahner y apporte « une réponse »<sup>52</sup> en respectant le code de cet anonymat. Il avait en tout cas raison de voir en lui un interprète fidèle de la position lubacienne. L'article de Delaye se réfère en effet explicitement au premier *Surnaturel* et à l'article de 1949 et en résume les positions essentielles, avec un plus dans la netteté des affirmations et un moins pour les nuances.

Rahner se dit d'abord fondamentalement d'accord avec la problématique d'ensemble proposée par l'essai D, c'est-à-dire avec la pensée de H. de Lubac. Comme ce dernier, il entend bien refuser le dualisme extrinsèque des deux ordres, naturel et surnaturel, et montrer l'ordina-

49. *Le mystère du Surnaturel*, p. 63, note 5.

50. *Orientierung*, Nr 12/13, Zurich, 30 juin 1950, pp. 138-145.

51. « Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade ».

52. « Eine Antwort », article repris sous une forme plus développée dans le 1<sup>er</sup> tome des *Schriften* en 1954 et traduit en français dans les *Écrits théologiques*, III, Paris, DDB 1963, pp. 9-33, sous le titre « De la relation de la nature et de la grâce ». Les citations de cet article renvoient aux pages de cette édition.



tion *interne* de l'homme à sa fin surnaturelle. Il parle lui aussi de « désir absolu », bien que non efficace. Et il souligne qu'une « nature pure », à supposer que l'hypothèse en soit possible, nous serait inconnaisable, car on ne peut la confondre avec l'état concret du pécheur privé de la grâce, mais toujours habité par la vocation à voir Dieu. Il estime cependant que l'essai D ne rend pas suffisamment compte de la gratuité du surnaturel. Le problème est de tenir ensemble le caractère essentiel à l'homme du surnaturel et sa gratuité.

Rahner distingue donc dans l'homme l'essence concrète et la nature en tant que telle. Le rôle de l'« existentiel surnaturel » est de faire du désir de Dieu à la fois un désir constitutif de l'homme et un désir surnaturel : « Ce que Dieu décrète pour l'homme ne doit-il pas plutôt être, par le fait même, quant à son terme, un constitutif interne de son essence concrète, même s'il n'est pas un constitutif de sa nature ? » (p. 15). Il appartient en effet à l'essence de l'homme « de recevoir l'inattendu comme le plus intime et d'avoir le plus intime comme grâce » (p. 27). Comme on le voit, le point-clé est la distinction ici posée entre la nature de l'esprit en tant que tel et l'essence concrète de l'homme. De l'un à l'autre il y a toute la différence de l'absence ou de la présence de l'existentiel surnaturel. « L'aptitude au Dieu de l'amour personnel, qui se donne lui-même, est l'existentiel central et permanent de l'homme, tel qu'il est réellement » (*ibid.*). Mais cet existentiel est surnaturel :

Cet existentiel, central, permanent de la destination au Dieu trinitaire de la grâce et de la vie surnaturelle doit être caractérisé comme indu, comme « surnaturel », ... parce que le désir de l'amour de Dieu et l'ordination envers lui, l'existentiel pour la grâce surnaturelle ne fait être la grâce, la grâce indue, que lorsque cet existentiel est lui-même indu (p. 28).

Dans cette perspective la nature reste un concept résiduel : « 'Nature' au sens théologique (opposé à la nature comme état substantiel d'un existant que l'on trouve toujours en fait), c'est-à-dire comme concept opposé au surnaturel, est ainsi un concept acquis par reste » (p. 29). Rahner reconnaît d'ailleurs que le concept de nature est trop souvent copié sur le modèle de l'infra-humain, alors que l'homme se définit comme l'être de transcendance et donc du dépassement de la limite.

Rahner parle donc non d'un désir naturel, mais bien d'un désir surnaturel. Au plan de la nature il reconnaît seulement une « ouverture »

au nom de la « puissance obédientielle » de la créature, concept « dédaigné par de Lubac », dit-il (p. 30) :

La nature spirituelle devra être telle qu'elle ait une ouverture pour cet existentiel surnaturel, sans donc le réclamer de soi absolument. On ne concevra pas cette ouverture seulement comme une non-contradiction, mais comme une destination intérieure, en supposant seulement qu'elle n'est pas absolue. On pourra sur ce point renvoyer tranquillement au dynamisme illimité de l'esprit, qui pour D est l'existentiel naturel immédiat pour la grâce. On devra seulement se garder d'identifier d'une manière simplement apodictique ce dynamisme illimité de la *nature de l'esprit* avec ce dynamisme que nous expérimentons... parce qu'en celui-ci ... l'existentiel surnaturel peut déjà être à l'œuvre (pp. 30-31).

La nature spirituelle a donc une intelligibilité, indépendamment de sa vocation surnaturelle.

Comme le propre des grands théologiens est de demeurer fidèles à leur être profond, Rahner reprendra les mêmes positions dans le *Traité fondamental de la foi*<sup>53</sup>, en prétendant ne pas introduire un dualisme à étages dans la réalité de l'homme. Mais il n'a convaincu en rien de Lubac qui lui répond dans *Le mystère du surnaturel* de 1965, d'ailleurs le plus souvent dans des notes, en lui reprochant toujours de discuter un article qui n'est pas de lui et de « n'avoir pas lu ce que nous avions nous-même écrit sur le sujet » (p. 142, note 1). Sans doute aime-t-il citer des formules de l'article de Rahner critiquant la conception trop chosifiée de la nature (pp. 259-260) et il est sensible au sens du mystère divin qui habite l'anthropologie rahnétienne. Mais l'existentiel surnaturel est une « supposition inutile » :

A vrai dire, dans la mesure où cet « existentiel » serait conçu comme une sorte de « médium » ou de « réalité de liaison », on pourrait objecter que c'est là supposition inutile, par quoi le problème du rapport de la nature au surnaturel serait non résolu, mais seulement déplacé (p. 136, note 1).

Le problème se pose en effet dès lors entre la nature et cet existentiel. Rahner, aux yeux de H. de Lubac, revient à l'une des positions scolastiques pour laquelle le désir de l'homme est déjà surnaturel. Il énerve ainsi le paradoxe du désir naturel<sup>54</sup>.

53. *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983, pp. 148 et 151.

54. Ce débat discret entre Rahner et de Lubac a fait l'objet d'une excellente analyse de P. L. Malevez, « La gratuité du surnaturel » I et II, *N.R.T.*, 75 (1953), pp. 561-586 et 673-689. Après avoir exposé les diverses positions, l'auteur prend plutôt parti en faveur de la thèse essentielle de Rahner, non sans y apporter certaines nuances.

Que conclure ? Rahner et de Lubac, très proches l'un de l'autre à bien des égards, se tiennent cependant aux deux extrémités de l'arc tendu par le paradoxe de l'homme, qu'ils entendent également reconnaître. Le premier veut aller jusqu'au bout de la notion de gratuité ; le second reste fermement attaché à la consistance de l'être spirituel. Sans doute, aucun des deux auteurs ne surmonte-t-il totalement l'aporie entre les exigences opposées et imprescriptibles qui situent en vérité notre relation à Dieu. Cela n'est pas étonnant, puisque, participant au mystère de Dieu, nous sommes à notre tour mystère pour nous-mêmes.

La réflexion de Rahner est plus existentielle et se développe dans un horizon théologique où la distinction de la nature et du surnaturel n'est qu'une abstraction nécessaire, qui par hypothèse ne se concrétise pas dans l'existence. Au plan concret les deux théologiens donnent la même analyse de l'homme profondément orienté vers Dieu. Pour Rahner il est donc suffisant de rendre compte de la consistance de l'essence historique de l'homme. Le reste n'est que bonne articulation de concepts. Il pourrait donc reprocher à son confrère de bloquer le centre de gravité de sa réflexion sur le concept de nature, pour lui « résiduel ». On est toujours tributaire de la théorie que l'on rejette avec passion. Dans sa lutte contre la nature pure, de Lubac reste en effet avant tout préoccupé par la considération de la nature en tant que telle. C'est à ce plan théorique qu'il cherche à souligner le paradoxe de l'anthropologie chrétienne.

De son côté, de Lubac est en droit de regretter que l'« existentiel surnaturel » soit un être de raison qui vient interférer au cœur de ce paradoxe de l'homme au risque de l'affaiblir. La force de sa pensée réside dans la vigueur avec laquelle il souligne les deux termes de l'aporie. Peut-être aurait-il été plus logique avec lui-même en en restant là, au lieu de prétendre qu'une logique tout autre de la gratuité du surnaturel pouvait s'accompagner d'une concession formelle à l'hypothèse d'une création de l'homme sans vocation surnaturelle.

Hans Urs von Balthasar est à son tour entré dans ce débat<sup>55</sup>. Il se situe vis-à-vis des deux positions précédentes, dont il essaie de faire une synthèse. Il remarque d'abord que la grâce, pour être grâce, présuppose

55. Cf. H. Urs von BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, pp. 278-335 ; « Der Begriff der Natur in der Theologie. Eine Diskussion zwischen Hans Urs von Balthasar, Zürich, und Engelbert Gutwenger S. J. », *Innsbruck*, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 75, 1953, pp. 452-464.

toujours une nature qui en soit distincte, même si ce concept est évidemment abstrait et formel. Car on ne peut assimiler le cas de l'homme pécheur et privé de la grâce, avec un homme créé dans un ordre de pure nature. Si le péché nous enlève la grâce, il ne nous fait pas sortir de l'ordre de la grâce. Ce concept est formel, car nous ne pouvons pas en circonscrire le contenu qui dépasse toute expérience possible. Comme Rahner, Balthasar considère que toute théologie de la nature pure est impossible, puisque nous vivons toujours dans l'économie de l'existential surnaturel. Mais faut-il maintenir à cette nature abstraite et inconnaissable la possibilité d'une existence séparée ? La réponse est ici particulièrement subtile. Elle distingue deux points de vue, celui d'en bas ou celui de l'homme, pour lequel cette hypothèse doit être respectée (« il aurait pu être autrement »), et celui de Dieu ou celui d'en haut, selon lequel nous ne pouvons plus savoir si l'existence d'une nature pure jouit d'une intelligibilité suffisante, puisque Dieu n'a jamais voulu que la vocation surnaturelle de l'homme. D'où un état de tension entre une idée de nature pure qui demeure nécessaire à la gratuité de la grâce et un ordre voulu par Dieu qui est le seul à avoir intelligibilité et possibilité. C'est un peu un jugement de Salomon. Rahner trouve que Balthasar est en accord essentiel avec lui<sup>56</sup>. Mais cette position peut rencontrer également le plein accord de H. de Lubac, puisqu'elle privilégie la problématique d'en haut, tout en faisant la concession inévitable à *Humani generis*.

\*  
\* \* \*

Si l'on cherchait un épilogue à cette longue histoire, qui pour une part appartient à celle de cette revue, on pourrait le trouver dans la *Petite catéchèse sur nature et grâce*, publiée par le P. de Lubac en 1980<sup>57</sup>. Signe des temps : l'auteur suspecté d'autrefois d'entreprendre cette réflexion à la demande de la très officielle Commission théologique internationale. Cet ouvrage témoigne une fois encore d'un nombre de lectures impressionnantes dans la période post-conciliaire et du souci de dire l'actualité des enjeux inhérents à la doctrine du surnaturel. Mais son horizon est tout différent de celui des études anciennes. Si l'auteur cite volontiers ses

56. *Ecrits Théologiques*, III, *op. cit.*, p. 10.

57. H. de Lubac, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, « Communio », Paris, Fayard, 1980.

propres ouvrages, il ne revient pas sur le problème des années 70 et son orientation est nouvelle. Il entend simplement exposer les deux aspects du salut, la divinisation de l'homme et sa libération du péché. Le refus du surnaturel est stigmatisé dans notre culture et certaines « complaisances » d'auteurs chrétiens y sont sévèrement jugées. L'étude est en fait un hymne à la transcendance de l'homme.

Sans doute la conceptualité propre au débat date-t-elle. Mais ce trait n'enlève rien à sa pertinence, à sa douloureuse exemplarité, ni à sa signification pour le message chrétien sur l'homme. Pour revenir à ce qui a fait son objet de fond, le couple nature/surnaturel, pour incontournable qu'il soit au plan des catégories, demeure insuffisant. Le P. de Lubac lui-même en reconnaissait l'abstraction et regrettait qu'il ait entraîné « une absence à peu près totale de toute considération sur la révélation historique, ou sur la création dans le Christ et pour le Christ »<sup>58</sup>. L'autocommunication de Dieu à l'homme le fait de plus éclater, de même que, du côté de Dieu, notre adoption filiale ne peut se traiter purement et simplement comme une action ad extra. En effet la nature de l'homme ne peut être complètement définie en dehors de son rapport au surnaturel. La « grâce » entre dans la constitution de l'homme concret. La réflexion d'Augustin, pour qui une première grâce est un moment de la création, allait déjà dans ce sens. Il y a une dialectique du déjà-là et du pas-encore entre nature et surnaturel. L'anthropologie ancienne, corps, âme et esprit, en rendait bien compte en faisant entrer la trilogie entière dans la définition de l'homme, tout en affirmant que l'esprit était en nous une participation à l'Esprit de Dieu ; en langage moderne le surnaturel appartient mystérieusement à la nature de l'homme. C'est le paradoxe que K. Rahner et H. de Lubac ont essayé de cerner chacun d'un côté : « *Non sumus nostri* ».