NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

115 N° 4 1993

Paradoxe et mystère. Logique théologique chez Henri de Lubac

Georges CHANTRAINE (s.j.)

p. 543 - 559

https://www.nrt.be/es/articulos/paradoxe-et-mystere-logique-theologique-chez-henri-de-lubac-66

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Paradoxe et mystère
Logique théologique chez Henri de Lubac

L'unité de l'œuvre

Qu'entend-on par logique théologique ? Peut-on parler de logique théologique chez Henri de Lubac ? Ces deux questions méritent de retenir d'abord notre attention. Une logique n'est pas théologique en ce sens qu'elle ignorerait, dépasserait ou enfreindrait la logique humaine ou philosophique qu'Aristote a formulée. Ce qui permet de la dire théologique tient en ce qu'elle n'est pas entièrement déterminée par la logique philosophique ; elle l'est grâce à la cohérence interne du mystère de Dieu que son propre Logos a révélé dans une histoire remplie par l'Esprit ; celui-ci en fait connaître le sens à l'Église, l'Épouse du Logos incarné. Pour autant, la logique théologique prend en soi la logique humaine en l'élevant au-dessus d'elle-même, elle la subsume à son service. C'est précisément en quoi elle use du paradoxe et elle est paradoxale. Elle n'est ni ne saurait être purement formelle. Au contraire, elle intime un mode de penser et de parler selon la mesure du Mystère, qui est le Dieu Amour. Elle dit d'une manière aussi adéquate que possible l'amour même de Dieu, en sorte que sa rigueur est celle de l'amour en plénitude. Tels sont, me semble-t-il, les termes principaux d'une logique théologique. Chez Henri de Lubac, ils sont pensés comme dialectique de l'histoire et de l'Esprit, de l'Ancien et du Nouveau Testament, comme dialectique du particulier et de l'universel, comme paradoxe et mystère, comme métaphysique de l'amour. Dans les limites de cet article, nous ne traiterons que le troisième couple : paradoxe et mystère.

Toutefois une question peut se poser : chez Henri de Lubac, les termes de cette série forment-ils vraiment une logique ? Avec sa modestie habituelle, notre auteur s'en serait défendu, assurant avoir mis en lumière, au gré de lectures éclectiques et de demandes diverses[1], les constantes de la Tradition catholique, mais sans penser à en dégager une logique. Et il est vrai qu'il ne s'y est pas appliqué. Il n'a pas élaboré une *Théologique*, comme Hans Urs von Balthasar[2].

---

1. Cf. H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, 2e éd. revue et augmentée, Namur, Culture et Vérité, 1992, *passim*.
2. Les trois volumes de *Théologique* paraîtront en traduction française à partir de 1994 chez Culture et Vérité, Namur.

On n'en trouve pas moins des éléments essentiels d'une logique théologique dans son œuvre. Si celle-ci est « organique »[3], c'est avant tout parce qu'elle s'est construite selon cette logique. C'est ce que nous voudrions mettre en lumière. Sera-ce possible ? Ou s'agirait-il seulement de l'hommage — obligé, convenu ou cordial — rendu à un grand disparu un an après sa mort ?

Si l'on ne veut pas l'esquiver, la question est radicale. La réponse se doit de l'être aussi. Elle dépend moins de la manière dont on apprécie la pensée d'Henri de Lubac que de l'idée que l'on se fait de la pensée elle-même et de son histoire. Dira-t-on par exemple, avec Henri Bourgeois : « il se peut que le temps actuel n'ait pas besoin... des maîtres à penser des générations antérieures », on constatera aussitôt avec lui que « la théologie catholique d'ordre technique et professionnel rencontre aujourd'hui quelque difficulté d'audience », qu'en France elle n'est pas prise en compte par la culture et les intellectuels, alors qu'elle se veut attentive à la culture[4].

Il n'y a pas là cependant un « paradoxe », comme l'écrit Bourgeois, mais une simple relation de cause à effet. Une génération qui n'aurait pas besoin de maîtres aurait perdu le besoin, l'idée et le goût de penser. À toutes les époques, les maîtres éveillent les esprits, mobilisent leurs puissances naturelles, suscitent leur capacité de créer, les appellent à connaître la vérité. Présentez aujourd'hui à de jeunes esprits Origène, Augustin, Thomas, Bonaventure, Möhler, Newman dans le texte : ils les enthousiasmeront. À leurs yeux, ces auteurs anciens n'ont pas vieilli. Aussi, dès à présent, avant même une nouvelle épreuve du temps, qui dans l'œuvre de ce maître montrera « ce qui passera véritablement à la postérité »[5], j'ai la conviction que la pensée d'Henri de Lubac ne vieillira pas davantage. Elle a permis, par exemple, et elle permet encore d'approfondir la réflexion et l'agir sur l'articulation entre l'Église universelle et les Églises particulières, comme l'a souligné le document de la Commission théologique internationale sur l'Église, dont le rapporteur principal fut l'actuel archevêque de Bordeaux, Mgr Pierre Eyt, à l'instant cité. L'œuvre du Cardinal de Lubac se situe devant nous plus que derrière nous ; nous

3. L'expression est de Hans Urs von Balthasar et souligne cette cohérence logique sur laquelle nous voudrions attirer l'attention ; cf. H.U. VON BALTHASAR et G. CHANTRAINE, *Le Cardinal Henri de Lubac*, coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1983.

4. ***La théologie française et l'Europe***, **dans *La Croix*, du 2.4.1992, p. 26.**

5. ***Entretien avec Mgr Pierre Eyt***, **dans *France Catholique*, du 12.6.1992, p. 11.**

commençons à peine à en connaître la puissance de suscitation. Puisse cet article contribuer quelque peu à le faire percevoir!

Peut-on cependant l'affirmer de l'œuvre tout entière ? Certains répondent avec hésitation ; d'autres font un choix. N'y aurait-il pas au moins deux Lubac : celui d'avant le Concile et celui d'après le Concile ? Des choix et des silences, des critiques ou des insinuations montrent qu'une opinion commune, probablement dominante, admet ou même professe pareille discontinuité. On rappelle *Surnaturel, Corpus Mysticum* et *Le Drame de l'humanisme athée* ; on évoque dans la foulée les difficultés de l'auteur avec Rome, la prétendue affaire de Fourvière ; certains voient même les textes conciliaires briller de lumières lubaciennes. Après le Concile, au contraire, son esprit se serait assombri et son génie rétréci, tout à regretter ou à dénoncer de fausses interprétations de Vatican II et maints abus dans son application. Le cardinalat serait venu couronner cette position si conforme à la « restauration » qui serait menée par Rome, tandis que l'épiscopat français de pointe, ayant compris le sens prophétique du Concile et son ouverture au monde, l'aurait, dit-on, mis sur la touche. Esprit avant-gardiste avant le Concile, Henri de Lubac aurait mal vieilli ; sans doute à cause des souffrances infligées par Rome, il serait devenu conservateur, sinon intégriste.

Si l'on veut voir clair dans cette question, convenons d'abord de mettre à la porte « ces sobriquets qui suent la paresse et la peur »[6] : une hostilité cafarde est plus nocive qu'une haine déclarée[7]. Sous ces sobriquets se dissimule une question qui est censée résolue avant d'avoir été formulée : comment interpréter le deuxième Concile du Vatican ? En lisant ces textes, qui sont tous les produits d'un certain compromis, faut-il s'en tenir à la seule lettre ou bien, voyant dans ce qui était neuf le sens voulu par la majorité conciliaire, privilégier l'esprit, quitte à ne pas prendre en compte toute la lettre ? Cette question relève précisément de la logique théologique. Avant de qualifier l'œuvre du Père de Lubac qui suit le Concile, il importerait de l'interroger sur la logique théologique et examiner si l'intelligence qu'il eut du Concile ne découle pas de cette logique théologique qu'il avait déjà mise en œuvre avant le Concile ; on pourrait ensuite, s'il y avait lieu, le critiquer sur l'intelligence qu'il en eut ou sur l'application qu'il en fit aux textes conciliaires.

---

6. G. BERNANOS, *La grande peur des bien pensants*, Paris, Grasset, 1931, p. 421.
7. Cf. L. BLOY, *Œuvres*, II, *Le Désespéré*, Paris, Mercure de France, 1932, p. 197.

Quoi qu'il en soit, on peut dès à présent constater un fait si massif et si évident qu'on s'étonne de le voir ignoré alors qu'il s'impose à quiconque parcourt la bibliographie de notre auteur et n'en ignore pas complètement le contenu : l'œuvre postconciliaire du Père de Lubac n'est ni moins abondante ni moins importante que son œuvre antéconciliaire. De 1966 à 1989, on dénombre 21 livres (contre 30 jusqu'en 1965). Parmi eux, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui, Les Églises particulières dans l'Église universelle, La postérité spirituelle de Joachim de Flore, Athéisme et sens de l'homme*, sans parler de *Pic de la Mirandole*, ne comptent pas moins pour la pensée théologique que *Surnaturel, Corpus Mysticum, Le drame de l'humanisme athée*. Il importe d'y ajouter ce chef-d'œuvre si négligé[8] qu'est *Sur les chemins de Dieu*. Et ils ne répètent ni ne redoublent ni même ne prolongent simplement ces œuvres antérieures plus souvent citées, sinon mieux connues. Qui veut porter une appréciation sur la pensée intégrale de Père de Lubac devra au préalable les avoir assimilées.

En raison de ce fait, on ne saurait accepter comme allant de soi l'idée d'une discontinuité dans l'œuvre de notre auteur. C'est une fausse évidence qui porte les stigmates de l'ignorance ou du parti pris. Nous ne tiendrons pas pour autant la continuité comme une thèse établie. C'est une hypothèse. Elle est plausible. Elle ne saurait être rejetée a priori, pour les raisons qu'on vient d'énoncer. Elle est même plus plausible que l'hypothèse inverse de la discontinuité. En effet les pense-petit changent selon les modes, les impressions, les intérêts ; les grands esprits poursuivent un seul dessein, sont intérieurement conduits par la même idée et sont saisis par la même réalité. Ils infléchissent certes leurs pensées selon leurs objets ou les problématiques qu'ils abordent ou auxquelles ils sont confrontés. Telle est la vie de la pensée, ce n'est pas un signe de discontinuité. Ils peuvent, comme un Augustin ou un Teilhard, durcir leurs expressions sous le coup de la polémique ou de l'incompréhension ; ils peuvent, comme un Blondel, changer de registre parce que leur pensée l'exige[9]. Avec des nuances, leurs interprètes compétents discernent cependant sans beaucoup de peine l'unité de leur pensée[10]. Aussi,

---

8. Même W. KASPER, si bienveillant et si ouvert aux choses françaises, le néglige dans son *Dieu des chrétiens*, coll. Cogitatio fidei, Paris, Cerf, 1985.

9. Par des voies différentes l'unité de l'œuvre blondélienne a été montrée par P. FAVRAUX, *Le Médiateur chez Blondel*, coll. Le Sycomore, Paris Lethielleux, 1987, et par M. LECLERC, *L'Union substantielle.* I. *Blondel et Leibniz*, Namur, Culture et Vérité, 1991.

10. D'autres raisonnent à l'inverse : ce qui est premier, c'est le pluriel. Ils suspectent de dogmatisme une pensée qui reconnaît l'unité comme son principe. Ainsi

quand il s'agit de grands esprits, la charge de la preuve incombe-t-elle à celui qui nie l'unité de leur pensée.

Si nous parvenons à montrer qu'il existe une logique théologique chez Henri de Lubac, nous aurons rendu plus plausible encore l'hypothèse de la continuité de l'œuvre.

Paradoxe et Mystère

Henri de Lubac a fait paraître en 1946 des *Paradoxes*, en 1955 de *Nouveaux Paradoxes* et son dernier ouvrage posthume, qui doit paraître en 1994, s'intitulera *Autres Paradoxes*. Entre temps, il avait donné pour titre à un recueil de conférences : *Paradoxe et Mystère de l'Église* (1967). Énoncée dans le titre d'œuvres entièrement personnelles, la notion de paradoxe se trouve au centre de la pensée de notre auteur. Par sa forme autant que par son objet, celle-ci s'apparente à celle de Pascal et aussi de Kierkegaard et encore, d'une certaine manière, d'Érasme, dont Luther dénonçait les paradoxes, et de Nicolas de Cues, auquel notre auteur, nous le verrons, se réfère à ce sujet.

De manière générale et encore extérieure, « le paradoxe est l'envers dont la synthèse est l'endroit »[11]. La pensée synthétique ne se passe pas du paradoxe ; elle est paradoxale. On ne le dira pas d'une pensée systématique, dans la mesure où celle-ci exclut la contradiction ou au contraire l'inclut : la méthode théologique du *sic et non*, telle que de Bañes elle passera jusqu'aux traités d'hier, illustre la première forme ; la logique hégélienne, combattue par Kierkegaard précisément à l'aide du paradoxe, illustre la seconde forme.

En effet, «le paradoxe est paradoxe: il se moque de l'exclusion commune et raisonnable du *pour* et du *contre*. Il n'est pourtant pas, comme dialectique, savant renversement du *pour* au *contre*... Il est simultanéité de l'un et de l'autre. Il est même quelque chose de plus... Il est le *pour* alimenté par le *contre*, le *contre* allant jusqu'à s'identifier au *pour*, chacun des deux passant dans l'autre sans s'y laisser abolir et continuant à s'opposer à l'autre, mais pour lui donner vigueur » (*P* 143). Le paradoxe «est partout dans le réel, avant d'être dans la pensée... Plus la vie s'élève, s'enrichit, s'intériorise, plus le paradoxe gagne du terrain. Déjà souverain dans la vie simplement humaine, son royaume d'élection est la vie de l'esprit. La vie de l'esprit est son

---

parlaient déjà les sophistes. D'ailleurs l'interprétation d'une pensée, si elle se veut scientifique, doit répondre au principe d'économie de la science : l'hypothèse la plus plausible, c'est la plus simple.

11. *Paradoxes suivis de Nouveaux Paradoxes* (= *P*), Paris, Seuil, 1959, p. 71.

triomphe» (*P* 71 s.). Le paradoxe existe dans la pensée, parce qu'il est dans l'être, et l'être est d'autant plus paradoxal qu'il est uni à l'esprit, qu'il est esprit. La logique du *pour* et du *contre* peine et finalement échoue à dire par ses oppositions (d'exclusion ou d'inclusion) la vie de l'esprit et ainsi la vérité de l'être. Une logique paradoxale s'y emploie, sans pour autant supprimer les termes qu'elle unit.

On le voit dans le paradoxe de l'homme, dans celui de l'Église et par excellence dans celui de l'Incarnation. Que l'homme puisse être divinisé paraît être contradictoire : homme et Dieu, pense-t-on, s'opposent comme le fini et l'infini et l'accomplissement de l'homme ne peut être que lui-même ; une divinisation serait un anéantissement ou une aliénation. Voilà une première série de contradictions. En voici une autre. La fin doit être proportionnée à la nature. Aristote — et ses disciples, y compris ses trop fidèles disciples théologiens, tel Cajetan — ont raison de l'affirmer, sauf de l'homme, car c'est une créature spirituelle : Dieu l'aime pour elle-même, le destinant à être son fils adoptif dans son Fils. Tel est le paradoxe de l'homme, ignoré des Gentils[12] et, nous le verrons, « nié par le bon sens » (*MS* 179).

Et voici le paradoxe de l'Église. Le mystère de l'Église, « comme tout mystère, ne peut être saisi d'une vue directe et simple, mais seulement à travers sa réfraction dans nos intelligences. Il y revêt l'aspect d'un paradoxe, qui ne peut s'exprimer que par le moyen d'une série d'antithèses ou si l'on préfère de couples dialectiques. Nous en énumérerons ici trois principaux, qui ne sont d'ailleurs pas adéquatement distincts entre eux, étant chacun les aspects du même paradoxe fondamental : l'Église est de Dieu *(de Trinitate)* et elle est des hommes *(ex hominibus)* ; elle est visible et elle est invisible — elle est terrestre, historique, et elle est eschatologique, éternelle »[13].

L'Incarnation pousse au point suprême le paradoxe de l'homme, puisque Dieu devient homme pour le sauver et puisque en Jésus l'homme est Dieu. Aussi l'Incarnation rédemptrice est-elle le « Paradoxe suprême », le Paradoxe des paradoxes, « Paradoxos paradoxôn » (*P* 8). Il inclut le paradoxe de l'homme en raison de sa finalité : « Nous savons — et il y a là de quoi 'nous frapper de stupeur' — que Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu » (*MS* 172).

---

12. *Mystère du Surnaturel* (= *MS*), coll. Théologie, Paris, Aubier, 1965, p. 155 s.
13. *Paradoxes et mystère de l'Église* (= *PME*), coll. Intelligence de la foi, Paris, Aubier, 1967, p. 48 ; cf. *ibid.*, « Elle est humaine et divine, donnée d'en haut et venue d'en bas, etc. » (*MS* 172).

On peut conclure avec notre auteur : « il faut admettre, il faut croire que dans le domaine humain les incompossibles sont complémentaires... L'entente mutuelle est à ce prix. La plénitude humaine est à ce prix... L'amour de la Vérité est à ce prix » (*P* 120 s.).

Quel est donc ce prix de l'entente mutuelle, de la plénitude humaine et de l'amour de la Vérité ? D'un mot : c'est « l'agonie de la souffrance » (*P* 135), le Christ à la colonne. Telle est la réponse finale. Expliquons-la quelque peu.

Le paradoxe est, nous le savons, omniprésent. « Les oppositions qui sont dans la pensée expriment la contradiction qui est dans l'étoffe même de la création, qui permet le mouvement de l'histoire, et que ce mouvement a pour fin de surmonter — sans y parvenir jamais » (*P* 39). C'est d'abord le mouvement vers Dieu même qu'imprime « la puissance du Créateur » « dans l'intime de la créature et dans le fond de l'être créé, dès l'instant qu'il est créé ». « Mouvement de fond, caché, contrecarré d'abord et apparemment contredit par tous les mouvements de surface, mais qui leur est sous-jacent à tous... Mouvement qui n'a par lui-même aucune efficacité, comme il n'est signe d'aucune exigence » (*MS* 174 s.).

La contradiction dont souffre la création, c'est son impuissance à atteindre par elle-même sa fin sans que pour autant elle cesse d'y tendre par tout elle-même. Paul parle du gémissement de la créature en travail d'enfantement, du gémissement de l'Esprit (cf. *Rm 8*, 22 s.).

Une telle impuissance s'éprouve dans des réalités telles que : « Décadence, instabilité, désagrégation, corruption, passage dans le contraire... D'où la nécessité du paradoxe » (*P* 153). Mais, puisque le paradoxe se pense à partir de l'entente mutuelle, de la plénitude et de l'amour de la Vérité, le Père de Lubac ajoute aussitôt en apportant l'aspect complémentaire : « ou plutôt la perpétuelle saveur de paradoxe qu'a la vérité dans son état neuf pour celui qui s'attache à une vérité en train de tourner au mensonge » *(ibid.)*.

Avec l'idée de mensonge s'énonce un autre aspect du mouvement de l'histoire comme du paradoxe. L'impuissance de l'homme à mener son histoire jusqu'à son terme ne tient en effet pas seulement à la mort, mais au mal dont l'essence spirituelle est le mensonge. Autant que Balthasar, de Lubac professe que le mal est une réalité positive, non pas seulement la privation d'un bien ; il amène son lecteur à l'admettre :

> Quand nous disons que le mal n'a pas de réalité positive, nous ne disons pas qu'il n'est rien ou qu'il n'est qu'un moindre bien, ou encore qu'il n'est que l'ombre sans consistance projetée par la réalité

> d'un bien. Nous ne disons pas qu'il n'est qu'une composante indispensable de l'harmonie finale et qu'il s'évanouit comme mal aux yeux de qui s'élève à percevoir cette harmonie. Nous disons au contraire qu'il a toute la terrible et sombre réalité du *non*. Il est non pas la simple absence mais l'antithèse du *oui*. Force antagoniste, puissance pure de négation, de refus, d'opposition, de révolte (*P* 151)

et, pourrions-nous ajouter avec notre auteur, de « mensonge ». Pour ces deux raisons, que sont l'impuissance de l'homme à s'achever lui-même et le non, le mystère s'énonce en paradoxes ; l'Évangile est paradoxal. Il échappe ainsi tant à l'entendement qu'à l'esprit qui le nie. Il déborde tout esprit qui le cherche : « Les paradoxes de l'Évangile nous sont un vin trop fort et nous tenons l'oreille fermée au grand appel libérateur. Nous sommes sans courage devant toutes les formes de la mort qui sont les portes obligées de la Vie. » Que dès lors celui qui veut écouter l'Évangile « s'apprête à marcher seul. Mais sa solitude n'est qu'apparente. Solitude toute peuplée de présences invisibles. Condition douloureuse de la plus profonde et de la plus pure communion » (*P* 184). Le Christ à la colonne est le Christ glorieux.

Théologie paradoxale

Puisque le Mystère s'énonce en paradoxe, la théologie qui le contemple et s'efforce d'en épeler le Verbe vivra du paradoxe. Une telle théologie trouve bon en effet « d'interrompre au moins de temps en temps les études critiques, les analyses sociologiques, les exégèses, les théories, les discussions, bref toute l'activité d'une théologie raisonneuse et cherchante, pour se reposer dans un regard contemplatif porté sur l'objet de son étude » (*PME* 9). Elle commence par une démarche modeste. Avant de contempler le mystère, elle en médite le paradoxe *(ibid.)*. Et le paradoxe l'introduit au mystère (*PME* 12) ; ce n'est pas un « vain jeu de rhétorique » (*PME* 11) ; ce n'est pas même une simple manuduction. Il apprend à « accommoder » le regard porté sur le mystère et à en exprimer la cohérence interne.

Déjà Nicolas de Cues l'avait reconnu. Il avait même donné à la logique théologique sa forme « la plus paradoxale » :

> J'expérimente — écrivait-il — comme il est nécessaire que j'entre dans l'obscurité, que j'admette la coïncidence des contraires, qui dépasse la capacité de ma raison, et que je cherche la vérité où apparaît l'impossibilité... Le lieu dans lequel on vous trouvera sans voile, ô mon Dieu, je l'ai trouvé entouré de la coïncidence des contradictions ; elle est le mur du Paradis que vous habitez et l'on n'y pénétrera qu'après avoir vaincu la raison qui en garde la porte (*PME* 12).

Tel n'est pourtant pas vraiment le paradoxe qui articule la théologie, car, observe le Père de Lubac, Nicolas de Cues admet « trop vite que la *contradiction* d'abord perçue demeure à jamais pour nous totalement irréductible ». Peut-être n'est-ce pas faire « assez confiance à cette *ratio superior* », connue de saint Thomas comme de saint Augustin, grâce à laquelle s'effectue, quoique lointaine encore et plutôt par pressentiment que par véritable intelligence, une première « contemplation des choses éternelles ». En réalité, sans pouvoir franchir encore « le mur du Paradis », nous ne sommes pas condamnés — même sans parler de lumières d'ordre mystique — à laisser toujours à son degré le plus bas ce que les Scolastiques appelaient le *modus intellegendi nobis possibilis*. Il y a sans doute un milieu entre la pure affirmation motivée du fait et la perception positive du « comment ». Certaines visées indirectes ne sont point interdites. La défaite obligée de la raison peut devenir, en certains cas, son élargissement ou, comme dit Richard de Saint-Victor, sa dilatation. Car il y a en elle une plasticité qu'atteste l'histoire des doctrines, et lorsque, renonçant aux étroitesses d'un raisonnement trop humain, elle paraît succomber sous le poids du mystère, il se produit en elle quelque chose d'analogue à une conversion, qui est renaissance, accès à un monde nouveau (*MS* 215-217). Voilà pourquoi la logique théologique est paradoxale sans user de sa forme la plus paradoxale qu'est la coïncidence des contradictions: elle est mue par l'intelligence plutôt que par l'entendement, par la raison qui comprend, plutôt que seulement par celle qui «raisonne et cherche». Elle rythme le mouvement de la vérité et de l'âme qui la cherche. «Paradoxe en sa substance, la vérité spirituelle l'est encore en son rythme. On vient de la découvrir, on la tient comme dans la main mais on n'a pas fini d'abaisser sur elle un premier regard satisfait, que déjà elle a fui» (*P* 154). Aussi l'âme repart-elle en quête de la vérité. «L'âme qu'a enflammée l'étincelle de la connaissance est toujours tendue en avant. Elle s'avance dans le désert, comme les nomades avec leurs tentes; jamais le moment n'arrive où elle pourrait se donner du temps et se reposer» (*P* 90). La logique théologique est en effet spirituelle: elle se conforme au mouvement spirituel de la Vérité qui se révèle et de l'âme qui la cherche, et elle le vérifie grâce au paradoxe. Bien plus, la logique est théologique parce qu'elle est spirituelle: plus l'être est, plus il est esprit. Et elle est théologique en étant spirituelle; sinon elle contemplerait son Objet de l'extérieur, ce qui serait contradictoire.

Une telle logique opère une critique d'une théologie ou d'une philosophie de l'entendement, car l'une et l'autre, « ne renonçant pas

aux étroitesses d'un raisonnement trop humain,» empêchent cette sorte de conversion de la raison soit en lui en fermant l'accès, soit en la pervertissant. En cela il s'agit de combattre « avec les armes de l'esprit » le pharisaïsme, le conformisme autant que l'athéisme (*P* 175). La logique théologique opère une telle critique de son propre mouvement et, pour ainsi dire, d'emblée. Aussi n'a-t-elle pas besoin d'une seconde naïveté. Elle est critique en même temps que naïve. Montrons-le sur un exemple, qui pour notre auteur est typique.

Nous savons par la Révélation et nous croyons que l'homme, créé à l'image de Dieu, est « capable de Dieu », tendant du mouvement constitutif de son être à la vie, et que la communion avec Dieu qui remplit une telle capacité et accomplit cette tendance est purement gratuite. La foi tient ensemble ces deux affirmations qui pourraient paraître contradictoires : comment le don surnaturel gratuit pourrait-il être déjà inscrit en quelque manière dans le don naturel ? Réciproquement, comment l'homme n'exigerait-t-il pas comme un dû le don qui l'achève ? Une théologie de l'entendement critique en même temps que naïve accepte ces apparentes contradictions, et pour que la grâce surnaturelle ne soit pas un dû, elle considère comme une vérité de bon sens que l'homme ait une fin naturelle. À la gratuité du surnaturel, elle sacrifie l'ouverture naturelle de l'esprit humain à sa fin surnaturelle en affirmant comme une vérité de bon sens le principe naturel selon lequel la fin est proportionnée à la nature. Elle prend ainsi « le paradoxe pour une contradiction », en même temps qu'« une apparence de sens commun pour un principe premier » (*MS* 176 ; cf. 201 s.). Et elle voit dans le paradoxe « incohérence » et « abus de mots » (*MS* 202). Elle use donc d'une logique qui n'est pas vraiment théologique, n'étant pas celle de la foi.

D'où vient donc la logique théologique avec sa naïveté unie à son discernement critique ? De la plénitude catholique. En effet, « la plénitude catholique offre toujours un caractère de synthèse. Seulement, ce n'est pas une synthèse immédiate, ni humainement effectuée. Elle n'est pas possédée dans la lumière de la raison : elle est crue, d'abord, dans la nuit de la foi. On commence, dit encore Bossuet, sans tenir 'les deux bouts de la chaîne'. Synthèse, donc, mais pour une intelligence naturelle, synthèse antinomique, avant d'être synthèse éclairante » (*MS* 211). La vérité révélée est donc pour nous un mystère, c'est-à-dire qu'elle offre ce caractère de synthèse éminente, dont le lien dernier nous demeure irrémédiablement obscur. C'est une donnée qui résiste toujours aux efforts que nous tentons pour l'unifier pleinement. Une philosophie de l'entendement s'en offusque, non une philosophie qui reconnaît dans l'intelligence hu-

maine à la fois cet absolu de puissance qui lui fait prouver le vrai et cet abîme d'obscurité où la retient sa double condition de créature charnelle. « 'Ou bien ou bien' prononce toujours l'entendement, qui croit pouvoir atteindre le dernier mot de tout, parce qu'il se fait la mesure de tout et confond ses limites avec celles de l'être » (*MS* 214). Une telle philosophie a, on le voit par cette dernière phrase, une origine et une forme théologiques : au « et... et » catholique, Luther a opposé son « ou bien... ou bien ». Et la philosophie de l'entendement qui en a découlé, profitant du terrain que lui laissait libre la théologie de l'entendement, dont nous allons encore parler, a produit à travers la critique du christianisme[14] l'athéisme, philosophie ou théologie qui, nous l'avons dit, empêche la conversion de la raison et, au contraire, l'inverse, finissant par la pervertir. Autant qu'au paradoxe chrétien, elle touche au paradoxe humain[15], l'obscurcit et l'aplatit. Tel est le drame de l'humanisme athée.

La philosophie de l'entendement, comme du reste l'humanisme athée, a encore une autre origine théologique : la théorie trinitaire de l'abbé cistercien Joachim de Flore[16]. Nous ne pouvons dans cet article qu'en retenir ceci : l'Esprit Saint, au lieu de prendre ce qui est au Christ, le dépasse, de sorte que la véritable Église est au-delà du Christ et que l'histoire est toujours par delà elle-même. Le joachimisme se donne une postérité spirituelle dans des théories d'une Église du pur Esprit, sans institution, sans dogme, d'un progrès mû par l'utopie d'un éternel retour, etc.[17]

Sans doute, nous l'expliquerons encore, le « et... et » catholique fut-il compris par trop de théologiens depuis le XVI[e] siècle de manière analytique plutôt que synthétique : il s'agissait de tenir tous les dogmes, plus que d'en comprendre la cohérence interne. Sans doute aussi, la pensée fut-elle déterminée chez trop d'entre eux par une raison se suffisant à elle-même, au lieu d'être docile à l'Esprit, et l'être fut-il mis à part de l'Esprit. Quelle qu'en soit l'origine, la philosophie de l'entendement s'explique en bonne partie par des déficiences de la théologie et, avant tout, par la disparition ou la mise en veilleuse de son caractère paradoxal. Aussi la critique théologique d'une telle philosophie en ses systèmes divers ne peut-elle se borner à lui opposer une réfutation terme à terme : ce serait opposer un système pré-

14. Hume est cité *MS* 214.
15. Cf. *ibid.*
16. ***Exégèse médiévale***, t. III, coll. Théologie, Paris, Aubier, 1961.
17. ***La postérité spirituelle de Joachim de Flore***, t. I et II, coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1979 & 1981.

tendument théologique, voire catholique, à un autre système. Elle touchera juste au contraire, si elle use du paradoxe. Elle opère alors « à l'intérieur » du monde spirituel et non pas contre lui, comme « les critiques à la Nietzsche ou à la Freud ». Elle exerce un « discernement des esprits » (*P* 92) et sort de la confusion, ce qu'une analyse simplement naturelle ne réussirait pas à faire. À côté de cette philosophie, il existe, pour les raisons qu'on vient d'indiquer, une « théologie de l'entendement ». Celle-ci se constitue quand l'entendement « refuse de se transcender ». Elle « devient de la sorte elle-même contradiction », au moment même où elle prétend surmonter les contradictions. Elle est due « à un désir trop impatient de conciliation positive entre les éléments contrastants du mystère », à « un besoin de satisfaction facile », à « une recherche de succès qui dispenserait de chercher encore » (*MS* 219). Ainsi elle ne se conforme pas au mouvement de l'esprit humain, constitutivement ouvert à Dieu et tendu vers lui et à sa loi, que Blondel a énoncée en inversant la maxime d'Aristote : « anankê mê stênai ». Précisément pour n'observer pas cette loi, qui n'énonce pas une logique formelle, elle se contredit elle-même. Et parce qu'une telle contradiction ne porte pas seulement sur des termes, mais sur le mouvement de l'esprit, elle participe du « non », qui est « force antagoniste, puissance pure de négation, de refus, d'opposition, de révolte ».

Logique de l'hérésie

Une telle théologie, armée d'une telle logique, est par excellence celle de l'hérésie, ce qui ne signifie pas, nous le verrons, que toute théologie de l'entendement soit hérétique. Et l'on peut en dire autant d'une philosophie de l'entendement qui se conforme à la même logique.

Au XVI[e] siècle, le grand théologien de l'orthodoxie, Grégoire Palamas, l'a clairement affirmé par la bouche de son porte-parole Théophane, dans un dialogue sur la communicabilité et l'incommunicabilité de Dieu et des choses divines :

> Tu le vois, ô Théotime, les plus vénérables théologiens — Athanase, Basile, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Maxime — nous enseignent deux choses. D'une part, ils nous enseignent que l'essence divine est incommunicable ; d'autre part qu'elle est en quelque sorte communicable ; ils nous disent que nous participons à la nature de Dieu, et que nous n'y participons pas du tout. Il nous faut donc tenir l'une et l'autre assertion et les poser ensemble, comme la règle de la vraie foi. Ceux qui adoptent l'une pour combattre l'autre doivent être rejetés comme impies et insensés. En réalité, ils n'adhèrent en **aucune manière ni à l'une ni à l'autre ; ils se contredisent entre eux**

> et se contredisent eux-mêmes. Les saints les avaient cependant avertis que cette doctrine de contradiction est le propre des esprits étroits, tandis que, pour l'homme intelligent qui médite avec rectitude les choses de Dieu, toutes choses concordent et consonent (*MS* 210).

Le Père de Lubac applique cet enseignement aux hérésies trinitaires et christologiques des premiers siècles (*MS* 218 s.), comme il l'appliquera, dans un chapitre essentiel de *Foi chrétienne*, à la question de la Trinité immanente et de la Trinité « économique », décisive pour une logique théologique que Luther a commencé d'embrouiller en raison d'une pensée « moins soucieuse de connaître le mystère interne du Christ que d'entendre ses promesses et l'appel souverain de sa voix » et même, il faut le reconnaître, ayant « un certain mépris pour tout énoncé dogmatique intellectuel, lequel ne serait qu'un à-côté dans la vraie vie religieuse »[18].

Les théories qui, depuis le XVI[e] siècle, nient le paradoxe de l'homme participent à cette même logique. Elles ont certes, leur accorde notre auteur, une certaine utilité.

> Tous les esprits... n'éprouvent pas également le besoin de fournir un tel effort (d'entendre réflexivement la donnée de foi). Il ne leur faut pas moins, bien souvent, sur le plan où se meut habituellement leur spéculation naturelle, se donner des dogmes une certaine vue cohérente, une vue plus systématisée que l'enseignement de l'Église, qui leur rende ces dogmes plus assimilables et qui en prévienne les déviations possibles. Bref, il ne leur en faut pas moins une certaine théologie. D'où l'utilité permanente de théories qui se construisent, par agencement de concepts, à l'intérieur du sens commun, à partir de représentations non critiquées... Faible, leur valeur de vérité n'est... pas nulle (*MS* 207).

Elle est de « sauver en » ceux qui organisent un tel « système », comme ils le doivent, « une vérité », de la maintenir *(ibid.)*.

« Il ne faudrait d'ailleurs pas croire », conclut le Père de Lubac, « que de pareilles théories, foulant un sol plus ferme, soient toujours sans danger. Si leur médiocrité même les protège contre tout risque d'hétérodoxie virulente, elles peuvent, en revanche, en apportant une solution trop facile, émousser le paradoxe de la foi. En tout cas,

---

18. *Foi chrétienne hier et aujourd'hui. Essai sur la structure du symbole des Apôtres*, coll. Intelligence de la foi, Paris, Aubier, 1969, p. 100. Les deux expressions entre guillemets sont des citations respectivement de R. MARLÉ, *Bultmann et la foi chrétienne*, Paris, Aubier, 1967, et d'Y. DE MONTCHEUIL, *Leçons sur le Christ*, Paris, L'Épi, 1949.

une réflexion plus soucieuse de vérité, comme doit viser à l'être la théologie, ne saurait s'en contenter » (*MS* 208). « Au point de vue formel où nous l'envisageons ici » (*MS* 219), de telles théories participent donc à la logique de l'hétérodoxie, en ce qu'elles sont « plus systématiques que l'enseignement de l'Église », mais elles échappent au risque d'hétérodoxie virulente par le fait qu'elles ne sont pas vraiment théologiques : elles se construisent en effet, redisons-le, « par agencement de concepts à l'intérieur du sens commun, à partir de représentations non critiquées ». La critique théologique procède, elle, du paradoxe de l'homme connu des théologiens grâce à la Révélation. Les païens l'ignoraient. Les théologiens de la nature pure opposent un prétendu bon sens au paradoxe lui-même. Ils n'opèrent pas de la sorte un simple retour à Aristote et à la pensée antique ; ils empêchent la pensée d'être mue par l'espérance. Si, en effet, aux païens, « l'espérance manquait, c'est que tout d'abord l'idée même d'un *sursum* et d'un surcroît, l'idée d'un ordre incommensurable à celui de la nature, l'idée d'une nouveauté radicale et, si l'on peut dire, d'une invention dans l'être... demeurait tout à fait étrangère à des esprits que l'unique Révélation n'avait point atteint de son feu. Pareillement leur demeurait étrangère l'idée corrélative... d'une certaine ouverture congénitale de l'être à ce surcroît » (*MS* 167). « Expérience pathétique : toute l'antiquité l'atteste, ne lâchant une fausse éternité que pour tomber dans une temporalité sans issue » (*MS* 166). Aussi l'audace de ceux qui, touchés par la Révélation, affirment ces deux idées n'est-elle pas « présomption », *hybris* ; « elle est *fiducia* ». Elle n'est pas audace prométhéenne ; elle est l'audace même de leur espérance (*MS* 161 s.). Or, une telle audace, la théologie de l'entendement dont nous parlons ici la qualifie de présomption, tandis que la philosophie de l'entendement la déclare illusion.

La contradiction dont souffre une telle théologie comme une telle philosophie, avons-nous dit, est exercée, plutôt qu'elle ne se trouve dans les termes : elle s'oppose en effet au mouvement constitutif de l'esprit humain. Et, ajouterons-nous maintenant, elle s'oppose à l'espérance par laquelle la Révélation dilate les esprits. Car l'espérance exhausse le mouvement naturel dans les esprits qu'elle a touchés. Et elle peut être contredite. Preuve *a contrario* qu'il existe une logique théologique.

Une logique théologale

Nous venons d'analyser quelques textes majeurs du Père de Lubac sur le paradoxe, en nous demandant s'il existait une logique théologique chez cet auteur. Le contenu des textes, leur cohérence

sans faille jusqu'à la fin, leur vigueur et la perspicacité qu'ils supposent appellent une réponse affirmative.

Quand le Dieu vivant et vrai se révèle, il se manifeste à sa création charnelle sous des aspects contrastés, sa vérité suscite en nos esprits des affirmations opposées ou contradictoires, et nous ne pouvons pas entièrement lever ces contrastes, oppositions ou contradictions, qui ne sont pas tous apparents. Qu'ils soient irréductibles tient d'abord à ce que Dieu se révèle en lui-même, Père, Fils et Esprit, et qu'il transcende nos esprits. Mais par là même, sans cesser d'être irréductibles, ils sont unis et, sous un aspect, de toujours à toujours réconciliés. Ils nous laissent entrevoir, dès ici-bas, précisément tel qu'il est, le Mystère de Dieu. La vérité de Dieu est paradoxale. Comme le Symbole des Apôtres, la logique théologique est trinitaire et, corrélativement, paradoxale.

Un défaut dans la logique théologique provient dès lors, au moins finalement — ou en principe —, d'un défaut dans l'intelligence de la Trinité : ce défaut, chez Luther, porte sur l'être du Fils, chez Joachim sur l'humilité de l'Esprit et chez les théologiens de la nature pure sur l'amour ineffable du Père, qui s'exprime discrètement, humblement, dans le paradoxe de l'homme. Nous ne pouvons pas ici justifier entièrement cette conclusion, mais notre étude se porte vers elle.

La logique théologique est aussi déterminée par les trois vertus théologales. Si notre auteur ne l'affirme pas en propres termes, il le suppose. La foi enseigne le paradoxe de l'homme et, en général, elle adhère à son mystère et à son contenu de manière paradoxale. En quoi elle dilate l'intelligence humaine, l'écartant du rationalisme sous ses diverses formes (naturalisme, comme chez les théologiens de la nature pure, ou positivisme, comme chez Comte et tant de scientifiques, dialectique, dont Hegel, après Luther, est le père spirituel dans la postérité de Joachim de Flore) et lui donne de demeurer dans la synthèse qu'offrent la Révélation et l'enseignement de l'Église, sans l'outrepasser et inévitablement la déformer dans un système selon une logique non paradoxale ou excluant le paradoxe, qui est caractéristique de l'hérésie.

La logique paradoxale de la foi est aussi celle de l'espérance. L'espérance surélève le mouvement constitutif de l'esprit humain en quête de son créateur comme de sa fin. Pour autant, *fiducia* et présomption, timidité (ou pusillanimité), paresse, ne désignent pas seulement des dispositions subjectives ou des défauts moraux, mais des critères théologiques de la vérité. Pareillement, paix, plénitude ne

s'entendent pas comme des termes lyriques ou des expressions oratoires, mais comme le terme de l'espérance qui, dès à présent, s'incarne pour ainsi dire dans nos langages humains et en qualifie la vérité. Pour qui est habitué à une logique purement formelle, cela apparaîtra comme un « abus de langage ». Pour qui pratique une dialectique antithétique, comme Luther, cela est absurde, comme le montre sa correspondance avec Érasme[19]. Pour qui tend, avec la postérité spirituelle de Joachim de Flore, vers l'utopie, comme vers un « avenir sans passé » ou, plus précisément, outrepassant le passé, cela sera méprisé comme antimoderne[20].

La charité détermine elle aussi la logique théologique. On peut, quand on accepte une théologie paradoxale, « s'élever dialectiquement à l'harmonie d'une opposition surmontée » (*MS* 227). Toute dialectique n'est donc pas écartée. L'est seulement, redisons-le, un « savant renversement du pour au contre ». N'est pas non plus adoptée, nous l'avons vu, la coïncidence des contradictoires. Peut-être appartient-elle encore trop à l'entendement, au moment où elle veut le dépasser. La dialectique de la théologie paradoxale s'articule grâce à cette *ratio superior* qui est capable de contempler les choses éternelles et, sans abolir l'opposition du pour et du contre, de montrer que l'opposition est interne aux deux termes et contribue à les constituer dans leur vérité. Une telle dialectique ne se constitue, ne se conçoit et ne se pratique que dans la lumière et la force du *Deus caritas* (*MS* 156). Les notions esthétiques d'harmonie, de concorde, de consonance appartiennent à la logique théologique : elles qualifient la dialectique propre à une théologie paradoxale. Elles disent l'intériorité réciproque des termes opposés et ainsi leur vérité. Car il n'y a de vérité que dans l'amour[21].

---

19. G. CHANTRAINE, *Érasme et Luther. Libre et serf arbitre*, Étude historique et théologique, coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1981.

20. Cf. M. NEUSCH rendant compte de G. VAHANIAN, *L'utopie chrétienne*, Paris, DDB, 1992, dans *La Croix*, des 12-13.4.1992, p. 12 : « La mort de Dieu n'indique pas la fin de la religion, mais son déplacement du sacré vers l'utopie, du passé vers l'avenir. Convergence donc entre christianisme et le monde moderne... On ne peut qu'être d'accord sur le fond : la foi ouvre au monde son véritable avenir. Conséquence : tout comme l'utopie l'emporte sur le sacré et la technique sur la magie, l'éthique l'emporte sur la mystique. » C'est là une forme de joachimisme où la tension spirituelle s'est affaiblie et aplatie.

21. Depuis que cet article a été rédigé, la revue *Communio* 17 (1992/5) a publié deux articles sur les « Paradoxes » : M. LÉNA, *La sainteté de l'intelligence* (p. 81-91) et J.-Fr. THOMAS, ***La vérité du paradoxe*** **(p. 92-109).**

CH-6900 Lugano
Via Nassa, 66

Georges CHANTRAINE, S.J.
Institut Académique de Théologie

Sommaire. — Existe-t-il une logique théologique chez Henri de Lubac ? Commande-t-elle toute son œuvre ? L'analyse de quelques textes majeurs sur le paradoxe, leur cohérence jusqu'au dernier livre, leur vigueur et leur perspicacité appellent une réponse affirmative. La vérité du Dieu trinitaire révélée à sa créature pécheresse est paradoxale. Aussi la logique théologique est-elle paradoxale et déterminée par le mystère trinitaire, tel qu'il est connu grâce aux trois vertus théologales.