NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

119 N° 2 April-June 1997

La théologie du Surnaturel selon Henri de Lubac

Georges CHANTRAINE (s.j.)

p. 218 - 235

https://www.nrt.be/en/articles/la-theologie-du-surnaturel-selon-henri-de-lubac-67

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La théologie du Surnaturel selon Henri de Lubac *

Pourquoi, dans quel contexte intellectuel et selon quel esprit le Père Henri de Lubac s'est-il mis à étudier la notion du Surnaturel? Quel est le fruit de la théologie du Surnaturel telle qu'il l'a proposée? Quelles en sont les exigences? Telles sont les trois questions que nous désirons traiter. La première concerne la naissance de son livre *Surnaturel*[1]: elle éclairera la détermination d'un homme qui devient théologien dans un contexte marqué par «l'affaire Rousselot». Le fruit, lui, se percevra grâce à un regard porté sur la pensée chrétienne, qui embrasse l'époque allant du XVIe siècle à Vatican II: l'idée de la destinée humaine n'aurait-elle pas changé non seulement chez les protestants, mais aussi chez les catholiques? Enfin, selon Henri de Lubac, comment entrer dans l'intelligence du mystère de l'homme telle que la Tradition l'enseigne? L'examen d'*Augustinisme et théologie moderne*[2] permettra de répondre à cette troisième question, en confirmant le message de *Surnaturel.*

I.- Raison, contexte et esprit du livre «Surnaturel»

Quand j'étais étudiant en théologie, écrit H. de Lubac, trois «académies» libres fonctionnaient à l'intérieur du scolasticat: une de pédagogie, une de sciences sociales, une de théologie. J'ai fait partie de cette dernière... On s'y recrutait par cooptation. Nous nous réunissions chaque dimanche, sous la bienveillante et discrète protection du Père Joseph Huby, pour débattre d'un sujet choisi et préparé par l'un d'entre nous. C'est ainsi qu'est née la première

---

* Cet article fournit une version augmentée d'une communication prononcée au «Colloque international sur le Cardinal Henri de Lubac» tenu à Rome à l'Université Grégorienne et à Saint-Louis-des-Français du 9 au 11 décembre 1996. Les *Actes* de ce colloque paraîtront à l'automne 1997.

1. H. de LUBAC, *Surnaturel.* Études historiques. Nouvelle édition avec la traduction intégrale des citations latines et grecques. Édition préparée et préfacée par M. Sales, S.J., coll. Théologie, Paris, DDB, 1991 (= *S*).

2. H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, coll. Théologie, 63, Paris, Aubier, 1965 (= *AugT*).

esquisse de ce qui devint le livre intitulé, en 1946, *Surnaturel. Études historiques*[3].

C'était vraisemblablement durant l'année académique 1925-1926[4], à Ore Place, près de Hastings, en Angleterre, où se trouvait encore le scolasticat des jésuites[5].

Henri de Lubac suivit un conseil du Père Huby[6]. Celui-ci, «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 qui s'affirmait avec plus de relief que jamais au vingtième»[7]. Huby lui demandait aussi: «si l'on y réfléchit un peu, comment accepter une théorie qui, pour sauver la liberté de Dieu dans une hypothèse toute abstraite (une humanité sans autre fin que 'naturelle'), enlève à Dieu sa liberté par rapport à la fin de notre humanité concrète, à laquelle il aurait 'surajouté' une finalité surnaturelle[8].» «Le sujet était dès lors à l'ordre du jour. Il venait d'être traité par le Père Guy de Broglie dans des articles très remarqués[9], que j'ai pu considérer comme une forme de passage entre les thèses de nos manuels et la ré-invention de la pensée traditionnelle[10].» Les maîtres du P. H. de Lubac, Rousselot, Blondel, Maréchal, le tenaient pour central. Avec ses compagnons, H. de Lubac l'avait découvert chez les classiques de la pensée chrétienne: Augustin, Thomas, Bonaventure. Du reste, la pensée chrétienne du surnaturel était «au fond des discussions

3. H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, 2e éd., Namur, Culture et Vérité, 1992, p. 33.

4. Même conjecture de A. RUSSO (*Henri de Lubac*, coll. I Teologi del 20° secolo, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1990, p. 131).

5. Cf. *Lettres intimes de Teilhard de Chardin à Auguste Valensin, Bruno de Solages et Henri de Lubac, 1919-1955*. Introduction et notes par Henri de Lubac, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, lettre 11, n. 4, p. 64.

6. Sur Joseph Huby (12 décembre 1878 - 7 août 1948), on peut lire H. DE LUBAC, dans *Recherches de Science Religieuse* (= *RSR*) 35 (1948) 321-324 et R. D'OUINCE, dans *Études* 259 (1948) 71-80.

7. *Mémoire*, p. 33.

8. H. Cardinal DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II*, Paris, France Catholique – Cerf, 1985, p. 32.

9. *De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas*, dans *RSR* 14 (1924) 193-246; *Sur la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas. Lettre à M. l'abbé Blanche*, dans *RSR* 15 (1925) 5-53. H. de Lubac y reconnaît «l'influence du P. Rousselot» (M. BLONDEL et A. VALENSIN, *Correspondance*. Texte annoté par Henri de Lubac, 3 vols, Paris, Aubier, 1957-1965, t. 3, lettre 54, n. 2, p. 124).

10. ***Mémoire*, p. 33.**

avec l'incroyance moderne» et «formait le nœud du problème de l'humanisme chrétien»[11].

Dès le retour de la guerre, le jeune jésuite avait commencé son œuvre. «Pendant le premier semestre de 1920, passé à Cantorbéry, les *Confessions* de saint Augustin et les trois derniers livres de l'*Adversus Haereses* de saint Irénée m'avaient séduit. (C'est là que je lus dans l'émerveillement l'article 'Jésus Christ' du Père de Grandmaison dans le *Dictionnaire* d'Alès, ainsi que la thèse de Rousselot sur l'*Intellectualisme de saint Thomas,* qui m'éveilla aux problèmes métaphysiques.)[12]» «Du point de vue religieux et évangélique, précise-t-il, la lecture de 'Jésus Christ' a été pour moi une découverte[13].» Jésus Christ, une connaissance personnelle et ecclésiale de son mystère, une approche métaphysique de saint Thomas caractérisent les préoccupations du jeune jésuite.

Durant l'étude de la philosophie, entre 1920 et 1923, à Saint-Hélier, Jersey[14], «saint Augustin et surtout saint Thomas, écrit de Lubac, avaient constitué ma nourriturre de base»[15]. Il travaillait aussi Plotin, Bergson, Hamelin et Maine de Biran (ce dernier avec Gaston Fessard)[16]. De Thomas, il avait fait la lecture avec Gaston Fessard[17], son compagnon de travail durant sa philosophie[18], avant de l'être de 1926 à 1928 en théologie à Lyon[19]. «Saint Thomas, note-t-il, est le seul auteur (avec l'Évangile) que j'ai pris régulièrement en fiches, tout au long de mes années d'étude[20].» Il avait lu alors «le livre fondamental d'Étienne Gilson sur saint Thomas d'Aquin (en sa deuxième édition, chez Vrin, 1922)... J'aimais le mettre en balance avec la thèse, si différente, de Rousselot sur l'intellectualisme de saint Thomas, découverte avec émerveillement à Cantorbéry dans les premiers mois de 1920, et que M. Gilson lui-même (je l'ai su plus tard) admirait fort[21].»

---

11. *Ibid.*

12. *Mémoire*, p. 66. Cf. H. VORGRIMLER, «Henri de Lubac», dans *Bilan de la théologie du XXe siècle*, t. 2, Tournai, Casterman, 1971, p. 808.

13. Cardinal H. DE LUBAC, S.J., *Un colloquio in famiglia*, dans *La Civiltà Cattolica* 3391 (1991) 44.

14. *Lettres intimes*, lettre 11, n. 4, p. 64.

15. *Mémoire*, p. 66.

16. *Ibid.*

17. Cf. M. SALES, «Bio-bibliographie du P. Gaston Fessard», dans G. FESSARD, *Église de France, prends garde de perdre ta foi !*, Paris, Julliard, 1979, p. 286; *Mémoire*, p. 168-171.

18. *Entretien*, p. 93.

19. *Mémoire*, p. 168.

20. *Mémoire*, p. 33, n. 8.

21. *Lettres de M. É. Gilson, adressées au P.H. de Lubac et commentées par celui-ci*, Paris, Cerf, 1986, p. 7-8 ; cf. *Mémoire*, p. 67.

Outre *L'intellectualisme de saint Thomas*, Pierre Rousselot avait publié deux articles sur *Les Yeux de la foi*[22] dans les *Recherches de Science Religieuse*, que le P. Léonce de Grandmaison venait de fonder et dont P. Rousselot était le secrétaire. Selon Rousselot, résume H.U. von Balthasar, qui publiera ces deux articles en allemand[23], «la foi chrétienne consiste essentiellement dans la faculté de voir ce que Dieu veut montrer et qui ne peut être vu sans la foi»[24]. Ainsi conçus, ces articles permettaient de sortir du rationalisme qui imprégnait tant la théologie protestante que l'apologétique catholique. «Sous l'influence de Rousselot, remarque H. de Lubac, un 'néothomisme', apparenté à celui des jésuites de Louvain, à la fois vigoureux et décidé aux assimilations ou, comme disait Rousselot, aux 'absorptions nécessaires', se faisait jour, chez un André Bremond, un Joseph Huby, puis un André Marc[25].»

Or, le 15 juillet 1920, le Général des Jésuites, Wladimir Ledokowski, adressa à tous les Provinciaux de l'Ordre une lettre sur cette théorie du P. Rousselot[26]: «La doctrine de l'acte de foi proposée par le P. Pierre Rousselot p.m. est interdite.» Le Général de l'Ordre indiquait dans quels écrits du P. Rousselot et du P. Joseph Huby cette doctrine était formulée[27]. Le P. J. Huby fut obligé de se réorienter vers l'exégèse[28]; il remplacera le P. Durand en exégèse du Nouveau Testament à Hastings. Ainsi le jeune théologien, Henri de Lubac, commençait une recherche sur un thème controversé entre disciples de Thomas d'Aquin et suaréziens, sous la houlette du «disciple le plus fidèle des PP. de Grandmaison et Pierre Rousselot»[29], le P. Joseph Huby, «lui qui fut tou-

22. Dans *RSR* 1 (1910) 241-259, 444-475 et les articles complémentaires: *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, dans *RSR* 4 (1913) 1-36; *Réponse à deux attaques*, dans *RSR* 5 (1914) 57-69.

23. *Die Augen des Glauben*, mit einer Einführung von J. Trütsch, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1963.

24. *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*. I. *Apparition*, coll. Théologie, 61, Paris, Aubier, 1965, p. 147. Cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, 2e éd., Louvain, Warny, 1950, p. 451-511; *Lettres intimes*, lettre 12, n. 1, p. 68-69.

25. *Lettres intimes*, lettre 8, n. 6, p. 55.

26. *Lettres intimes*, lettre 12, n. 1, p. 68.

27. Sur «l'incident de 1920», *Lettres intimes*, lettre 12, n. 1, p. 69.

28. *Lettres intimes*, lettre 12, n. 3, p. 69.

29. G. MARCEL - G. FESSARD, *Correspondance (1934-1971)*, présentée et annotée par H. de Lubac, M. Rougier et M. Sales. Introduction par X. Tilliette, Paris, Beauchesne, 1985, p. 322.

jours pour moi non seulement un maître, mais un modèle, auprès de qui... j'ai puisé l'amour du Christ et de son Église»[30].

La décision du Général des jésuites frappait, parmi d'autres, deux Pères dont le jeune H. de Lubac était proche: le P. Pierre Teilhard de Chardin, qui avait fait sa théologie avec Rousselot et qui venait, en janvier 1920, d'exposer la doctrine des «yeux de la foi» dans sa «Note sur les modes de l'action divine dans l'univers»[31], et son ami, le P. Auguste Valensin, atteint lui aussi par les mesures romaines, qui venait de quitter Jersey où il enseignait l'histoire de la philosophie, pour Lyon. Le jeune philosophe connaissait Valensin depuis 1913 et, écrit-il à propos de Teilhard, «depuis 1920, je lisais ses nombreux essais avec un intérêt très vif»[32]. Teilhard prit la décision du Général avec hauteur de vue dans une lettre fraternelle à Valensin: «Le temps et l'obéissance dégageront plus explicitement ce qu'il y a d'immortel et d'essentiellement chrétien dans les idées censurées[33].» Il avait d'emblée aperçu la portée d'une telle décision: c'est «une déclaration de guerre d'une mentalité à une autre: la tournure d'esprit artificielle, atomistique, séparatiste, extrinséciste, etc. attaque les tenants de l'unité organique sous toutes ses formes. C'est grave parce que c'est insoluble. Mais c'est consolant parce que nous sommes invincibles et que, étouffés sur un point, nous devons ressortir sur un autre, que ce soit la charité, l'histoire, la sociale ou la mystique[34].» Telle était aussi la pensée de Valensin[35].

Depuis une vingtaine d'années se déroulait un combat analogue contre Maurice Blondel, dont Auguste Valensin était un disciple et avec lequel Teilhard venait d'entrer en dialogue. «Maurice Blondel (1861-1949), philosophe chrétien de premier rang, avait posé dans sa célèbre thèse de *L'Action* (1893) le problème épistémologique des conditions de possibilité de la foi religieuse. Par une méthode d'immanence, inspirée de saint Augustin, il concluait à la transcendance. Dans les confusions de la crise moderniste, des adversaires, inintelligents ou de mauvaise foi,

30. *Entretien*, p. 32.

31. Dans *Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1955-1970, t. 10, p. 38-40.

32. *Entretien*, p. 95. Henri de Lubac rencontra pour la première fois le Père Teilhard entre 1921 et 1922.

33. *Lettres intimes*, p. 67.

34. *Ibid.* «Sociale» désigne alors une «doctrine sociale»: cf. lettre 12, n. 2, p. 69.

35. M. BLONDEL et A. VALENSIN, *Correspondance*, t. 3, lettre 54, n. 1, p. 123-124.

tenteront en vain de l'impliquer dans la condamnation portée contre le modernisme par l'Encyclique *Pascendi*[36].» Or la pensée de Blondel allait influencer profondément celle de Henri de Lubac. «Pendant mes années de philosophie (1920-1923), à Jersey, j'avais, raconte le P. de Lubac, lu avec ferveur *L'Action*, la *Lettre* (sur l'apologétique) et diverses autres études de Maurice Blondel. Par une louable exception, certains de nos maîtres d'alors, dont les exclusives étaient sévères, admettaient, sans pourtant nous y encourager, que nous fréquentions la pensée du philosophe d'Aix. Je le lisais en compagnie du Père Robert Hamel († 1974). J'avais beaucoup entendu parler de lui par le Père Auguste Valensin. Je l'avais visité une première fois en 1922, lors d'un séjour fait au domaine de 'La Félicité' (école d'agriculture, dans la banlieue d'Aix) pour y soigner mes maux d'oreille[37].»

M. Blondel recommandera souvent *L'intellectualisme de saint Thomas* de Rousselot[38]. Il distinguait cependant, plus que Rousselot, de la connaissance intellectuelle l'action inattendue de l'Amour de Dieu envers les hommes[39]. Dans une lettre du 23 septembre 1936, Blondel attestera au P. H. de Lubac que «avant de partir au front avec le pressentiment du sacrifice accepté», Rousselot ne voyait plus «aucune différence essentielle entre ses conclusions et celles auquelles j'avais abouti»[40]. Sans le savoir alors, H. de Lubac avait des réserves analogues à celles de Blondel. Jamais ne tarit son admiration pour Rousselot. Mais *L'Intellectualisme de saint Thomas* ne tarda pas en effet à soulever en lui des objections[41]. Ce livre, dira le Cardinal de Lubac, «est ce qu'il y a de plus intellectuel et de plus 'grec' qui soit dans saint Thomas et cela me va moins bien»[42]. Le jeune professeur de Lyon présentera, sous un aspect, son objection dans une dissertation de 1929. Il y montrera que «l'intellectualisme extrême» de Rousselot en sa première phase laisse le sujet en dehors de la «contradic-

---

36. Cardinal H. DE LUBAC, *Théologies d'occasion*, Paris, DDB, 1984, p. 424, n. 19.

37. *Mémoire*, p. 15.

38. M. BLONDEL et A. VALENSIN, *Correspondance*, t. 2, lettre 113, n. 10, p. 30.

39. *Ibid.*, lettre 116, p. 37-38; lettre 119, p. 42; lettre 121, p. 44-46; lettre 190, p. 200-202.

40. *Théologies d'occasion*, p. 423, n. 18. Rousselot l'a affirmé de son côté en 1913 (M. BLONDEL et A. VALENSIN, *Correspondance*, t. 2, lettre 121, n. 1, p. 45-46).

41. ***Lettres de M. É. Gilson*, p. 14, n. 3.**

42. ***Un colloque*, 44.**

tion» introduite «*dans son être même*»[43]. Cependant à cette phase en succéda une autre, celle que lui attestera Blondel en 1936.

Blondel, Rousselot. L'étudiant jésuite, H. de Lubac, reconnaissait encore un troisième maître. Connu de Teilhard de Chardin depuis septembre 1910, Joseph Maréchal était professeur de biologie et de psychologie expérimentale, puis de philosophie, au scolasticat des jésuites de Louvain. Il s'illustrera par ses cinq cahiers sur *Le point de départ de la métaphysique*. Son premier cahier parut en 1923. H. de Lubac le rapporta à Paris en le dévorant; cinquante ans après, il s'amusait encore de l'avoir lu. Mais un de ses professeurs, le Père Pedro Descoqs, farouchement suarézien, passa la nuit à lire l'ouvrage avant de le pourfendre devant ses étudiants avec une vivacité quasi colérique[44]. «Le cahier 4[45], prêt dès 1922-1923, fut arrêté par les censeurs, en raison de son 'rousselotisme'[46].» S'il ne subit pas les traitements de Rousselot et de Blondel, Maréchal reçut lui aussi des critiques sévères qui donnèrent à sa pensée une allure plus scolastique qu'elle n'était. La relation du jeune de Lubac avec Maréchal fut moins étroite qu'avec la pensée de Rousselot et Blondel.

On le voit: il était impossible d'aborder les problèmes contemporains sans éveiller la suspicion et alarmer les autorités. «Cette longue et dramatique 'affaire Rousselot', déclenchée dans l'été 1920, est l'un des principaux exemples de l'impossibilité à laquelle on s'est heurté, pendant toute la première moitié du vingtième siècle, d'une adaptation et d'une actualisation approfondie de la doctrine et de l'enseignement classique de l'Église.» Le P. de Lubac en fit l'expérience. Après le P. Joseph Huby, il essaya de recueillir les écrits dispersés ou inédits de Rousselot; «'Rome' a fait chaque fois barrage. Autant que j'ai pu savoir, l'opposition de la Compagnie traduisait alors surtout celle de Mgr Pietro Parente, puissant au Saint-Office[47].»

Conçue dans un climat intellectuel stimulé par les meilleurs philosophes et théologiens, mais alourdie par des suspicions qui

---

43. *Théologies d'occasion*, p. 409-424, ici p. 424. Le soulignement est de H. de Lubac.

44. *Mémoire*, p. 17, n. 11. P. Descoqs était opposé au néo-thomisme de Rousselot-Maréchal autant qu'à celui de Garrigou-Lagrange et à la pensée de Blondel.

45. Il paraîtra en 1947 sous le titre: «Le système idéaliste chez Kant et les postkantiens».

46. ***Lettres intimes*, lettre 7, n. 3, p. 49.**

47. ***Mémoire*, p. 16.**

alarmaient les autorités ecclésiatiques, l'étude de la notion du Surnaturel se voulait toute positive. Henri de Lubac a évoqué l'esprit de son étude dans un échange de lettres avec Maurice Blondel en 1932, dont M. Antonio Russo[48] a mis en lumière l'importance. Mes réflexions sur le Surnaturel, lui écrit-il, «ne visent qu'à retrouver l'enseignement le plus traditionnel. Tant que cet enseignement ne sera pas dégagé des théories artificielles qui l'encombrent encore (bien que, depuis quarante ans, un grand progrès ait été fait), on ne pourra, je crois, constituer une théologie du surnaturel pleinement cohérente.» Puis il en indique l'origine:

> C'est en effet l'étude de votre œuvre qui m'a fait, voici onze ans (soit en 1921), commencer à réfléchir à ces problèmes, et je crois rester fidèle à son inspiration. S'il fallait essayer de la définir, volontiers je prendrais pour formule ce texte de votre «Itinéraire»: «On craint de confondre, il faut craindre de ne pas unir assez... C'est en effet quand on ne sait pas bien unir qu'on craint souvent de confondre. Si trop souvent aujourd'hui la vie générale de l'humanité se retire du christianisme, c'est peut-être qu'on a trop souvent déraciné le christianisme des viscères intimes de l'homme.»[49]

Dans sa lettre suivante, H. de Lubac écrit:

> Si je me suis laissé aller à rêver devant vous de l'élaboration d'une théologie du Surnaturel, c'est dans l'idée, non point du tout que vous auriez dû la faire, mais qu'elle était maintenant à faire parce que votre œuvre philosophique lui avait préparé les voies. Et c'est précisément parce que vous avez su montrer l'hétérogénéité radicale et du «don premier» et du «don second», l'incommensurabilité indestructible des êtres créés et de Dieu, l'état de nature immanent à l'adoption divine elle-même, que devient inutile cette imagination d'une «pure nature» qui, avec toute la série de ses corollaires, encombre encore notre théologie classique.

Il conclut:

> Bien incompétent en philosophie pure, mon ambition serait de montrer cela un jour, sur le terrain de la théologie la plus positive. Le dossier déjà volumineux que j'ai réuni peu à peu n'attend, pour être complété et mis en œuvre, qu'un renouveau de forces que la Providence ne m'accordera pas peut-être[50].

48. *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel.* Prefazione di W. Kasper, Roma, Ed. Studium, 1990, p. 177-184.

49. *Mémoire*, p. 22-23.

50. *Ibid.*, p. 191.

«Unir pour distinguer»: cet aphorisme d'origine blondélienne indique la volonté de ne pas se mettre en position défensive pour éclairer ce que dit le christianisme, mais il conduit son auteur à élaborer «une théologie du Surnaturel», appuyée sur la philosophie de Blondel, et permet ainsi d'offrir à «la vie générale de l'humanité» d'entrer ou de rentrer dans le christianisme. Peut-être percevrons-nous quelque chose d'un tel esprit en considérant à présent, sous deux aspects, le fruit de la théologie pleinement traditionnelle du Surnaturel, telle que H. de Lubac l'a proposée dans *Surnaturel,* paru en 1946.

II. - Fruit d'une théologie pleinement traditionnelle du Surnaturel

Durant le XVIe siècle et le siècle suivant un changement spirituel se produisit. L'homme perçut plus vivement l'autonomie de son existence et de son agir. Il se mit à en faire l'objet de sa réflexion. On le remarque particulièrement en théologie, en exégèse et dans la mystique. Beaucoup d'humanistes prirent comme idéal une renaissance païenne, qui risquait de naturaliser l'homme. Martin Luther repensa la révélation à partir de la justification par la foi seule. L'intelligence de l'Écriture sainte a dû en quelque sorte être renouvelée pour être fidèle à la révélation divine: Luther et Érasme l'attestent. Deux génies aussi différents que Luther et Ignace de Loyola ont lutté pour laisser à nouveau surgir la foi vivante de l'Évangile du Seigneur, compris selon sa cohérence propre. À un tel effort spirituel correspond dans le domaine politique la volonté de construire un Empire s'étendant au monde nouveau, ce que poursuivit Charles-Quint; son fils, Philippe II, qui transposa l'idée d'un empire en celle d'une monarchie de droit divin, et les rois de France et d'Angleterre poursuivirent des idéaux analogues. En science, la médecine et l'astronomie prirent un essor nouveau.

Comment la plupart des théologiens catholiques du début de notre XXe siècle percevaient-ils ce tournant spirituel du XVIe siècle? Ils y voyaient une mutation due à la Réforme protestante (non sans des exagérations auxquelles Mgr Joseph Lortz mit fin). Mais, d'après eux, la pensée catholique avait, elle, continué à se développer selon sa fidélité à la Révélation. Or la pensée théologique s'était modifiée chez les catholiques en ce qui concerne le Surnaturel. Face à des affirmations de Michel Baius, professeur de théologie à Louvain, certains théologiens, dont le plus illustre

fut Robert Bellarmin, avaient, après le concile de Trente, fait «l'hypothèse» d'une «nature pure» pour soutenir la gratuité absolue de la grâce par laquelle l'homme est élevé à la condition surnaturelle. Ensuite, dans le même but, les théologiens se mirent en nombre toujours plus grand, à présenter un «système» de la «pure nature», selon lequel l'homme est naturellement ordonné à une fin proportionnée à sa nature, soit une fin naturelle. Par pure gratuité, cependant, ajoutait-on, Dieu peut élever l'homme de cet état naturel à une fin surnaturelle. Finalement, que l'on soit thomiste, scotiste, nominaliste, suarézien, moliniste, on voyait dans un tel enseignement la pensée commune de l'Église catholique sans laquelle on aurait craint de ne pas tenir la gratuité de l'offre divine de salut.

Nous l'avons vu, depuis le début de ses études théologiques en 1924 jusqu'à la publication de *Surnaturel* (1946) et plus tard, en 1965, d'*Augustinisme et théologie moderne* et de *Mystère du Surnaturel* en 1965, ses jumeaux, comme il dit[51], le P. de Lubac n'a pas arrêté d'examiner le problème du Surnaturel en complétant sans cesse ses notes ou ses élaborations antérieures. De manière sommaire, on peut résumer ainsi le résultat de ses recherches:

1) ni Baius ni Jansénius ne sont de fidèles disciples d'Augustin; l'un et l'autre ont en effet introduit l'idée d'une exigence de la grâce;

2) pour les réfuter, les théologiens ont d'abord imaginé, avec Bellarmin, l'hypothèse d'une «pure nature»; puis, avec Suarez, accompagnés ou suivis par des dominicains aussi bien que par des jésuites, ils ont transformé cette hypothèse en un système, selon lequel l'homme est ordonné à une fin naturelle;

3) pour faire de ce système une doctrine commune, souvent regardée comme seule orthodoxe, ils ont interprété les textes de saint Thomas d'Aquin en dehors du contexte général de sa pensée et souvent à l'encontre de ses déclarations;

4) la raison essentielle d'un tel changement de doctrine est philosophique: alors que saint Thomas ne suivait pas Aristote dans son *De Caelo,* vu que ce dernier ignorait la révélation, Denys le Chartreux à la fin du XVe siècle, les dominicains Cajetan, Javelet, Kœllin, Sylvestre de Prieras au début du XVIe siècle, puis Suarez, Bañez, Molina, Vasquez et tant d'autres, jésuites et dominicains, ont adopté l'affirmation d'Aristote, repoussée par saint Thomas (qu'ils commentaient): la fin est proportionnée à la nature de chaque être, y compris celle de l'être humain;

---

51. *Mémoire*, p. 124.

5) le système de la «pure nature» peut cependant être utile pour réfuter les arguments de Baius et de Jansénius; cependant, il n'est sans doute pas adéquat;

6) enfin, et surtout, le système de la «pure nature» n'est pas traditionnel, contrairement à l'opinion habituelle des théologiens jusqu'à la moitié de notre siècle; il fausse en effet les textes de saint Thomas et d'Augustin, et il va à l'encontre de l'enseignement de la Révélation tel qu'il fut reçu dans l'Église jusqu'à nos jours; en raison d'un tel système, la théologie s'est coupée de la philosophie et a préparé l'avènement d'une philosophie séparée, comme on le voit chez Descartes au XVIIe siècle; elle a en outre donné des gages à une laïcisation déjà commencée et a privé les chrétiens d'une mesure pour discerner entre laïcisation et engagement dans le monde.

Le jugement du P. Henri de Lubac porte sur l'essentiel: la vocation éternelle de l'homme. Sans l'oublier, la plupart des théologiens l'avaient pensée, du XVIIe siècle jusqu'à la première moitié de notre siècle, de telle manière que le surnaturel était présenté comme extérieur ou extrinsèque à la nature humaine; on abandonnait ainsi la manière traditionnelle de penser une telle vocation. Les conclusions du P. de Lubac peuvent nous aider à prendre une vue plus authentique du XVIe siècle, car, en vérité, non seulement Luther et les autres réformateurs ont changé spirituellement l'intelligence de l'alliance de Dieu et de l'homme, mais la théologie devenue dominante chez les catholiques ne fut plus apte à penser la destinée de l'esprit humain selon sa plénitude: elle défendait le système de la «pure nature». Ceux qui tenaient ce système étaient embarrassés pour comprendre l'intention de Luther et des autres réformés. Ainsi le changement spirituel qui s'est produit au XVIe siècle a affecté aussi bien les catholiques que les protestants, quoique de manière différente. À qui le perçoit, il est possible d'affirmer en sa plénitude traditionnelle le mystère de l'homme et de comprendre la vérité qui se trouve dans Luther, Calvin, Zwingli et leurs compagnons. Tel est, sous un premier aspect, le fruit des études de H. de Lubac sur le Surnaturel.

Un second aspect s'en manifeste à Vatican II. En effet, l'orientation de Vatican II a dépendu à la fois d'une affirmation du mystère de l'homme selon sa destinée divine et d'une capacité corrélative d'intelligence œcuménique. C'est là un effet du travail des Pères conciliaires. On sait en effet que le Concile s'était préparé dans la perspective de ceux qui soutenaient le système de la «pure nature». Au sujet de la Commission préparatoire, dont il était

membre, le P. Henri de Lubac a noté «seulement deux choses: la longue défense, écrite et orale, que j'ai opposée au parti qui exigeait la condamnation explicite du Père Teilhard par le concile et qui faisait d'énormes contre-sens; une autre défense, celle-là de ma propre doctrine, également faussée, dont le dernier épisode fut une menace écrite, adressée au Secrétaire de la Commission, de remettre ma démission au Saint-Père en lui en indiquant la cause.» En note, le P. de Lubac ajoute: «Le 27 février 1962, le vent ayant tourné dans l'intervalle, je reçus ce petit mot du P. Sébastien Tromp (le Secrétaire de la Commission): 'Le schéma *De Deposito fidei* ne sera pas présenté au Concile. On n'a donc pas de raison de s'inquiéter sur le paragraphe 22. Autrement, le P. X. serait disposé à changer le texte.'[52]»

Le Concile n'accepta pas la perspective étroite qui avait inspiré sa préparation. La constitution *Gaudium et spes* affirme en effet: «En réalité, ce n'est que dans le mystère du Verbe incarné que s'éclaire vraiment le mystère de l'homme» (22, § 1), et encore: «Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal» (22, § 5). Corrélativement, le Concile percevra les requêtes de nos frères protestants.

Dans son *Mémoire,* le Père Henri de Lubac a indiqué la signification de la perspective doctrinale, choisie par les Pères du Concile, perspective qui reste actuelle.

> Ce que j'ai plus d'une fois regretté chez des théologiens bien en place, conservateurs chevronnés, c'était moins, comme d'autres le faisaient, leur manque d'ouverture aux problèmes et aux courants de pensée contemporaine, que leur manque d'esprit véritablement traditionnel (les deux sont d'ailleurs liés)... Un tel état d'esprit, trop généralement répandu dans les sphères dominantes au temps de la préparation du Concile, est à la source, me semble-t-il, d'une méprise qui ne fut pas sans conséquences graves. Il était celui du parti (je crois qu'ici le mot convient) qui avait espéré diriger, pour ne pas dire confisquer le Concile et qui fut, dès la première session, spectaculairement vaincu. Mais par la suite de la confusion que je viens de signaler, il parut dans sa défaite entraîner celle de la Tradition, alors qu'à l'inverse elle se trouvait libérée[53].

52. *Ibid.*, p. 118-119.

III.- Mystique, philosophie et théologie dans la théologie du Surnaturel de H. de Lubac

Jusqu'ici j'ai essayé d'indiquer la portée (historique et théologique) du livre *Surnaturel* pour l'orientation du concile Vatican II en situant cette œuvre dans le changement spirituel qui s'opéra au XVIe siècle tant chez les réformateurs que chez un nombre toujours plus important de théologiens catholiques. Nous allons maintenant examiner dans *Surnaturel* et surtout dans *Augustinisme et théologie moderne* l'origine philosophique de l'attitude nouvelle de théologiens catholiques, qui furent, à partir du XVIIe siècle, suivis par la plupart de leurs collègues. Apparaîtra ainsi ce qui causa ou accrut la séparation entre philosophie, théologie et vie de foi ou mystique.

«À partir d'un désir naturel observable, il (saint Thomas) entreprend de faire discerner réflexivement ce qu'on pourrait appeler l'appétit ontologique de la substance intellectuelle, pratiquement identique à la finalité» (*AugT* 158). Le P. H. de Lubac décrit ainsi la réflexion philosophique du théologien qu'est Thomas d'Aquin: la béatitude unique, «affirmée par la foi», saint Thomas «s'efforce d'en établir, par la philosophie même, la possibilité» (*AugT* 231). En revanche, dans la nouvelle théorie, «cette fin dernière qui retenait l'attention de saint Thomas n'était plus cette 'fin naturelle' dont il se serait occupé comme philosophe» (*AugT* 233-234). Certes, la vue mystique de la vocation humaine, «exprimée dans un langage quelquefois platonicien, n'était pas pourtant un pur héritage du platonisme...» Cette doctrine de l'esprit créé n'était pas sans portée métaphysique. Elle se trouva, à partir du XVIe siècle, confrontée, «avec l'avènement d'une spéculation philosophique autonome, à la méthode rationnelle et inductive» (*AugT* 209). Mais, même si elle commençait à être l'objet de l'observation «scientifique» (*AugT* 209), «l'âme humaine est toujours l'image de Dieu. Saint Thomas, en particulier, retrouve par la philosophie bien des affirmations de la pensée mystique» (*AugT* 209).

À la fin du XVIe siècle, le jésuite Tolet garde la doctrine classique. Sa doctrine, que H. de Lubac étudie dans *Augustinisme*, marque le partage «entre l'école ancienne tout entière et certaine école moderne qui se réclame de Cajetan» (*AugT* 172-173); en effet, tout en se réclamant de Cajetan, Tolet suit l'école ancienne sur la fin de l'homme. Le Père H. de Lubac observe à ce sujet: la **considération métaphysique de la destinée de la créature spirituelle ne diminue en rien l'estime de l'ordre naturel chez Tolet ni**

chez ses contemporains, théologiens de la Compagnie de Jésus (*AugT* 179).

Dans *Augustinisme* comme dans *Surnaturel*, H. de Lubac regarde les Augustiniens français du XVIIe siècle (Noris, etc.) comme fidèles à Augustin, mais, plus nettement dans *Augustinisme* que dans *Surnaturel*, il qualifie l'étroitesse de leur théologie: «ils se fondent, écrit-il, sur l'Écriture et ne cherchent guère à savoir ce qui peut ou ne peut pas être démontré par la raison» (*AugT* 294). Dans *Surnaturel* et dans *Augustinisme*, il leur rend hommage d'avoir rappelé 1) que l'homme, sans cesser d'appartenir à une espèce, est aussi image de Dieu, 2) que de son côté Dieu peut, de sa puissance absolue, donner à la créature la fin qu'il veut pour elle et 3) que la puissance ordonnée de Dieu ne confère à la créature aucun titre nouveau dont elle pourrait se prévaloir (*S* 169; *AugT* 301). Mais, dans *Augustinisme*, il ajoute cette réflexion:

> S'ils avaient creusé davantage, principalement la première (affirmation de l'homme comme image de Dieu), sans doute auraient-ils mieux retrouvé cette tradition elle-même en son inspiration vivante et, par là, dissipé les scrupules de bien des théologiens pour les rallier à leurs positions. Mais il eût fallu pour cela plus que la science: une puissance de réinvention spirituelle, qu'on imagine mal à leur époque. Ils furent seulement des conservateurs. Ce n'est pas le bon moyen pour être pleinement traditionnel. Leur augustinisme n'était pas proprement infidèle, mais il était incomplet et un peu desséché (*AugT* 301).

Ainsi la tradition en son inspiration vivante appelle la raison (philosophique et théologique) et une invention spirituelle.

Saint Thomas et même Tolet s'efforcent donc de percevoir la cohérence rationnelle de la destinée réelle de l'homme, affirmée par la foi. Ainsi unissent-ils théologie, philosophie et mystique. Ce lien se dénoue au contraire chez les théologiens qui orienteront la pensée vers la «pure nature», puis l'adopteront comme un système. Le premier de ces théologiens, cité dans *Augustinisme,* ne figurait pas dans *Surnaturel*: c'est Denys le Chartreux. Il est influencé par des philosophes, particulièrement Avicenne (*AugT* 201-202). Plus explicitement, le dominicain Cajetan se laisse inspirer par les «tendances naturalistes et par les théories séparatistes des philosophes padouans» (*AugT* 159). Fort marqué par l'averroïsme de la Faculté des Arts de Padoue (159, 144), il interprète saint Thomas «avec un aristotélisme padouan» (160). Dès lors, «selon Cajetan, l'homme ne peut avoir de désir vraiment naturel que d'une fin qui lui soit connaturelle; en parlant d'un désir de

voir Dieu face à face, saint Thomas ne pouvait donc parler que d'un désir qui s'éveille dans l'homme tel que le considère le théologien, c'est-à-dire, précise-t-il, dans l'homme élevé par Dieu, en fait, à une fin surnaturelle et éclairé par la révélation» (*AugT* 144-145). Ainsi la vue de la foi ne pourrait plus être considérée d'un regard qui soit à la fois théologique et philosophique. Avec Javelli, Kœllin, Sylvestre de Prieras, et comme les philosophes, Cajetan applique «à l'homme les principes cosmologiques énoncés par Aristote dans le *De Caelo*» (*AugT* 202). Feront de même, à la fin du siècle, les dominicains Barthélemy de Medina (1528-1580) et Dominique Bañez (1528-1604), puis les jésuites Molina et Suarez. Tels sont les théologiens qui ont inventé le système de la «pure nature». Denys le Chartreux et Cajetan avaient posé avec hardiesse un principe (*AugT* 238) qui, d'avance, débordait les pensées ne se laissant pas régler par lui.

Puisque, dans une telle perspective, l'âme n'est plus pensée comme capable de Dieu, elle est, estiment les mêmes théologiens, orientée vers lui par la puissance obédientielle suivant une logique qui rapproche le don de la grâce du miracle. Denys le Chartreux et Cajetan inclinent à attribuer la puissance obédientielle à l'esprit humain dans la mesure où celui-ci doit être ordonné «par une ordination qu'il n'a pas du seul fait de la nature» (*AugT* 247). Chez tous les théologiens qui suivront cette idée, le P. H. de Lubac remarque un même refus d'interpréter objectivement saint Thomas. Pourquoi un tel refus? À cause de l'emprise de la philosophie avicennienne et averroïste que saint Thomas «avait combattue de la manière la plus efficace en continuant saint Augustin et en christianisant Aristote» (*AugT* 256). Padouan, Cajetan relègue le surnaturel «parmi les choses 'miraculeuses', c'est-à-dire parmi les exceptions arbitraires dont la philosophie, même à l'intérieur de la foi, n'a point à s'occuper dans son effort rationnel. C'est, continue notre auteur, la forme atténuée, corrigée et sincère de la fameuse théorie dite de la 'double vérité'. La théologie devient ainsi une spécialité latérale. Il n'y a plus de conception chrétienne de l'homme. On a oublié en lui 'l'image vivante du Dieu vivant'» (*AugT* 257).

Le système de la «pure nature» suppose l'oubli de la pensée chrétienne, particulièrement augustinienne, concernant «ce 'grand *profundum*' qu'est l'homme selon la tradition chrétienne» (*AugT* 304). Une telle destruction de l'anthropologie chrétienne provient tant d'une philosophie séparée que d'une théologie séparée. Et, observe notre auteur, «les philosophies séparées, devenues elles-mêmes des théologies sécularisées, doivent beau-

coup à la théologie séparée» (*AugT* 316). Pour construire le système de la «pure nature», les théologiens avaient séparé théologie et philosophie. *Surnaturel* l'avait constaté:

> Après avoir distingué les deux points de vue du philosophe et du théologien, pour éviter de mettre Aristote en contradiction formelle avec la foi chrétienne, saint Thomas s'attachait à établir un pont entre les deux, grâce à sa doctrine du «désir naturel». Ses interprètes (du XVIe siècle) s'attachent au contraire à consommer la rupture, en enfermant à jamais la philosophie elle-même dans le point de vue étroit du «Philosophe» qui n'avait point connu la création (*S* 132).

Et H. de Lubac en avait montré la conséquence:

> La théologie avait été reine, et peut-être avait-elle abusé quelque peu de son titre... 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 (*S* 140).

Le Père Henri de Lubac n'ambitionne pas pour autant un retour à l'augustinisme antique. Au contraire, tant dans *Surnaturel* que dans *Augustinisme*, il appelle à un renouvellement. Ainsi, écrit-il, pour le XVIe siècle: «Il est d'ailleurs certain qu'après les abus dialectiques (des XIVe et XVe siècles), après Luther et Calvin, après Baius, une refonte de la théologie du surnaturel s'imposait» (*S* 151). «Il faut certes regretter, ajoute-t-il, qu'il ne se soit pas alors rencontré un grand esprit pour opérer, consciemment, cette refonte, en gardant tout le sens de la tradition dans la construction nouvelle» (*S* 151). Avec une certaine improvisation, mais avec logique, les théologiens défendirent l'orthodoxie avec ce système que facilita finalement «la reviviscence du baianisme au temps du jansénisme» (*S* 151). Mais les augustiniens étaient «non moins incapables de ressusciter l'augustinisme authentique» (*S* 151).

IV.- Conclusions

On peut tirer quatre brèves conclusions de cet exposé.

1. La décision, prise par le P. de Lubac, d'étudier la notion du Surnaturel relève du théologien. Elle l'engage à une présentation positive de la doctrine, appuyée sur la philosophie de Maurice Blondel et nourrie de la Tradition. Elle le met à contre-courant.

Elle atteste sa confiance dans la Vérité. Sans se lier à aucune école, il désire être un théologien dans l'Église catholique.

2. Son étude du Surnaturel a modifié la connaissance historique de la pensée chrétienne. À partir du XVIe siècle, non seulement les protestants, mais aussi un nombre de plus en plus important de théologiens catholiques ont pensé en termes nouveaux l'alliance de Dieu et de l'homme. La plupart des théologiens catholiques ont, en effet, élaboré un système qui assure à l'homme une consistance en dehors de sa fin surnaturelle. Un tel changement a renforcé l'affrontement entre protestants et catholiques. Le dialogue œcuménique ne pourra réussir sans une perception renouvelée de la doctrine traditionnelle concernant la destinée de l'homme.

3. Selon H. de Lubac, un tel renouvellement était nécessaire. «Il n'y aurait rien à dire doctrinalement, estime-t-il, contre le système moderne de la 'pure nature', il suffirait de constater ses insuffisances, et nous n'aurions aucune répugnance à en accepter l'énoncé, s'il ne s'était constitué de plus en plus, sans exceptions, sur les ruines de l'idée la plus traditionnelle qui fût, la plus centrale de la philosophie chrétienne» (*AugT* 329-330)[54].

De même qu'il s'est inspiré de l'ecclésiologie eucharistique du Père Henri de Lubac[55], Vatican II s'est aussi fait le gardien de l'idée centrale de la philosophie chrétienne: l'idée de l'unique vocation divine de l'homme. Pour la garder vivante, il est nécessaire selon notre auteur d'unir philosophie, théologie et mystique ou vie de foi.

4. Dans sa recherche sur le Surnaturel se manifeste, se réalise et s'affirme le dessein de notre auteur: «sur le terrain de la théologie la plus positive», manifester, selon la tradition, la plénitude de la Révélation, telle qu'elle est donnée, par le moyen de l'Église, à l'homme, capable de la recevoir sans pouvoir se la donner. Dans une obéissance à l'Église qui ne se démentira pas, le théologien veut participer à la recherche qui conduit l'histoire humaine et lui

---

54. Selon le P. H. de Lubac, le système de la «pure nature» 1) peut être utile pour défendre la gratuité du surnaturel face à Baius, mais 2) est rationnellement inadéquat tant en raison de son manque de cohérence interne qu'en raison de la rupture avec la tradition chrétienne. Telles sont les deux affirmations de notre auteur. E. BRITO a bien montré la cohérence de la position lubacienne dans *La pneumatologie de Schleiermacher* (coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 113, Leuven, University Press - Peeters, 1994, p. 459).

55. J. RATZINGER, *Église, Œcuménisme et Politique*, Paris, Fayard, 1987, p. 17-22.

donne la liberté d'en accueillir la vérité. Tel est l'esprit positif et traditionnel de Henri de Lubac. C'est aussi l'esprit d'un Balthasar ou d'un Blondel. Les œuvres de ces témoins concluent-elles une époque ou en ouvrent-elles une autre? Liées de l'intérieur au Concile de Vatican II, elles proviennent de là où jaillit la Tradition, là où l'esprit unit ce qui lui est donné par Dieu par delà les fragmentations des siècles précédents; elles concluent ainsi une époque et en ouvrent une autre.

B-5000 Namur Georges CHANTRAINE, S.J.
Rue Grafé, 4

Sommaire. — Suivant une suggestion du Père J. Huby, Henri de Lubac, étudiant en théologie, se détermine à étudier dans la pensée chrétienne le rapport entre nature et surnaturel. Supposant la philosophie de *L'Action* (1893) de M. Blondel, il met en évidence la différence entre la doctrine thomiste et le «système» de la «nature pure», qui s'est développé depuis le XVIe siècle. Utile pour sauvegarder la gratuité de la Révélation, ce système est étranger à la «philosophie chrétienne». C'est à celle-ci que Vatican II se référera. Pour être comprise, elle exige d'unir philosophie, théologie et mystique.

Summary. — While Henri de Lubac was a student of theology he decided to follow up on a suggestion made by P. J. Huby and study the relationship between natural and supernatural in Christian thought. Taking the philosophy of *Action* by M. Blondel (1893) as his starting point, he showed the difference between the thomist doctrine and the «system» of «pure nature» which had developed since the sixteenth century. While this system was useful for guarding the gratuity of revelation, it was foreign to «Christian philosophy», to which Vatican II referred. To be understood, this Christian philosophy must unite philosophy, theology, and mysticism.