

La transposition christologique de Henri de Lubac

JEAN-FABRICE DELBECO, OCD

Exprimer le Mystère, telle est la tâche principale du théologien selon Henri de Lubac (1896-1991), et l'une de celles auxquelles il a consacré une bonne part de son œuvre. On sait que dès sa leçon inaugurale à Lyon en 1930, il abordait le sujet de la théologie fondamentale, mais la question devait le poursuivre tout au long de sa vie. C'est une tâche nécessaire, car l'on ne peut vivre de sa foi sans la penser en même temps sous peine de tomber dans l'illumination ou l'hérésie; mais c'est en même temps une tâche ardue et risquée. Ardue, parce que l'on n'épuisera jamais le Mystère, et qu'il faut donc sans fin sur le métier remettre son ouvrage; risquée, parce que l'on n'est jamais certain de ne pas se croire parvenu à déchiffrer le Mystère, à le résoudre comme s'il ne s'agissait que d'un problème mathématique.

Nous allons au cours de ces pages examiner quelques uns de ces risques, et en particulier celui que notre théologien appelle lui-même *adaptation*. Nous verrons cependant que ce n'est pas le seul lorsque nous le distinguerons de la manière origénienne d'aborder le Mystère telle que le Cardinal de Lubac l'a discernée, et qu'il dénomme *transposition*. Cela nous obligera à envisager le fondement de la véritable transposition, qui n'est autre que le Christ. Le Christ en effet est en Personne toute la Révélation, tout le discours sur Dieu.

L'adaptation

Il serait un peu exagéré de qualifier les deux termes "adaptation" et "transposition" de lubaciens: ils sont l'un et l'autre bien trop banals pour cela, et notre théologien ne se cache pas de les avoir empruntés. Il est néanmoins vrai que le Père de Lubac les a tous deux utilisés dans un sens théologique précis. Le premier apparaît dans un article de 1943 intitulé «Paradoxes autour de l'adaptation», et dont le contenu sera repris dans un chapitre des *Paradoxes*¹ de 1946. On le

¹ *Paradoxes*, (*Œuvres complètes*, 31), Paris, Cerf, 1999, chap. III, «Adapta-

retrouve simultanément dans l'article "Christianisme incarné" destiné à la JOCF². S'adressant à un public d'Action Catholique où le langage de l'"adaptation" ou de l'"incarnation" connaissait une certaine fortune³, Henri de Lubac prend dans ce dernier article quelques précautions pour signaler le "glissement" dont il est porteur. Il approuve même le "principe de l'adaptation", tout en signalant non sans quelque malice qu'il existe toutefois une «adaptation superficielle et prématurée». Nous verrons un peu plus loin dans quel sens on peut approuver ce "principe". Aussitôt après cette *captatio benevolentiae*, cependant, retentit une sévère mise en garde contre le risque de dérive doctrinale que comporte le souci de s'adapter: « sous couleur de "adapter" le christianisme à notre temps, [certains] ne rêveraient-ils pas, plus ou moins consciemment, de le changer? »⁴. Nous rejoignons ici les remarques des *Paradoxes*, qui se soucient moins de ménager certains publics:

L'adaptation trop recherchée ne peut aboutir qu'à l'actualité de la mode. Elle est toujours superficielle. [...] Lu dans un "questionnaire": «Bienheureux ceux qui sont doux... Comment cette béatitude peut-elle être adaptée aux temps présents, où les violents étendent leur domination sur la terre?». L'auteur de la question penserait-il vraiment qu'au temps du Christ les doux l'emportaient plus naturellement qu'aujourd'hui sur les violents? Croirait-il aussi qu'en ce temps-là il était naturellement agréable de pleurer, d'être pauvre, voire de souffrir persécution? Estimerait-il enfin que nous n'aurions plus à recevoir l'enseignement des Béatitudes au même sens que jadis et que le temps serait venu d'"adapter" l'Évangile? [...] Qui veut trop s'adapter risque de se mettre à la remorque⁵.

Ces quelques extraits, confirmés quelques années après dans la *Méditation sur l'Église*⁶, permettent de cerner ce que le théologien lyonnais entend par ce mot d'"adaptation". Dans l'intention louable de rendre l'Évangile accessible à la mentalité contemporaine, il s'agit de l'édulcorer, voire de le travestir purement et simplement. Au départ, on se laisse intimider par les valeurs modernes, qui semblent plus efficaces que la tradition de l'Église, plus attirantes que la foi simplement vécue; puis on en vient à «adapter [...] le christianisme à l'esprit

tion», p. 25-32. Première publication dans *Cité nouvelle*, qui était le succédané des *Études* durant l'occupation.

² Noter les guillemets qui indiquent bien que Lubac ne prend pas cette expression à son compte. Article réédité dans *Paradoxes*, p. 343-351; il est regrettable que les guillemets aient disparu dans cette édition.

³ En 1938, l'ouvrage du Père A. DE SORAS, *Action catholique et action temporelle* développait la «loi d'incarnation».

⁴ «"Christianisme incarné"» in *Paradoxes*, p. 345-346.

⁵ *Paradoxes*, p. 25.26.30.

⁶ (*Théologie 27*), 2^{de} édition revue et augmentée, Paris, Aubier 1952.

du siècle»⁷. Ses exigences s'affadissent en une vague philanthropie, sa doctrine se dissout au milieu des idées à la mode. La conséquence de tout cela, c'est que le christianisme se vide de sa substance; il a perdu sa spécificité, sa nouveauté toujours actuelle. Ce diagnostic est confirmé bien des années plus tard dans les *Autres paradoxes*:

Tel théologien catholique s'efforce d'entrer lui-même, d'un bout à l'autre de son livre, dans la perspective du non-catholique, voire de l'incroyant, pensant ainsi se rendre "crédible" – et il ne trouve nulle audience –, à moins que, dans son désir d'adaptation, il n'en soit venu à lâcher une part du Credo catholique. [...] Que l'on soit humble ou non, si l'on est honteux de sa foi, mieux vaut se taire. [...] Ne devrions-nous pas] réfléchir sur nos conceptions actuelles de l'adaptation, de l'ouverture et du dialogue, qui ont peut-être quelque chose de faussé? – Mais ne s'agit-il pas en réalité d'un mal plus foncier?⁸.

Au départ, il ne s'agit que de trouver un vocabulaire mieux en phase avec notre époque peu au fait des concepts élaborés par les premiers conciles, voire avec le langage du Nouveau Testament. Pourtant, le langage n'est pas aussi indifférent qu'on pourrait le penser à la doctrine qu'on prétend lui faire véhiculer:

Pour ne pas parler d'emplois plus profanes ou plus vulgaires, il est courant de voir appliquer ce même mot de "foi" à toutes sortes de croyances religieuses. Mais, comme le dit très bien le R. P. Irénée Hausherr à propos d'un autre concept, celui de spiritualité, «la diffusion des mots risque de provoquer la dilution des concepts»⁹. Ce n'est pas un réflexe de partialité qui engendre la résistance à pareille "dilution": c'est un souci de rigueur dans l'analyse et d'objectivité phénoménologique¹⁰.

Le cas de la religion bouddhique peut éclairer ce propos¹¹: il est abusif d'appeler du même nom de charité la vertu théologale connue sous ce nom et la bienveillance bouddhique; de même le bouddhisme ne comporte-t-il «en aucune de ses phases vécues, ce que le christianisme appelle "foi"». Soit par exemple la définition suivante de la foi: «Chrétienne ou non, [...] la foi religieuse a pour objet des vérités qui

⁷ *Méditation sur l'Église*, p. 253-255.

⁸ *Autres paradoxes* in *Paradoxes*, p. 248. Ce passage est dans le droit fil des réflexions datant de l'occupation, ce qui semble infirmer, du moins en ce domaine, le durcissement que l'on croit parfois déceler dans la pensée de Lubac à la fin de sa carrière.

⁹ Dans le volume collectif *La mystique et les mystiques*, par André Ravier, sj, (ed.), DDB, 1965, p. 415.

¹⁰ *La Foi chrétienne*, 2^{de} édition revue et augmentée, Paris, Aubier 1970, p. 328.

¹¹ *Ibid.*, p. 328-329.

dépassent les prises de la raison humaine, a pour fondement l'autorité d'un être transcendant, a pour fin une béatitude surnaturelle»¹². Une telle définition s'applique volontiers à la foi chrétienne, difficilement à d'autres croyances, mais surtout, elle laisse échapper le principal de la foi, c'est-à-dire que celle-ci est en premier lieu la réponse existentielle de l'homme devant la révélation de Dieu¹³. C'est dire que les concepts et les raisonnements que nous employons pour exprimer la foi sont loin d'être indifférents ou innocents. Ils peuvent appauvrir singulièrement la réalité même qu'ils prétendent éclairer.

Toutefois, le Père de Lubac ne s'en tient pas à ce diagnostic négatif. Déjà le premier "paradoxe" cité ne vise qu'une adaptation "trop recherchée". Il se poursuit du reste dans les termes suivants: «Ce n'est pas qu'il n'y ait point à s'adapter, encore et toujours. Mais l'adaptation essentielle est spontanée, inconsciente, préalable»¹⁴. Un autre passage éclaire encore cette réflexion¹⁵:

“Comment présenter le christianisme? Comment l'adapter à ceux que je dois évangéliser?”. Souci légitime et nécessaire. Mais s'il se fait jour trop vite, s'il prend trop vite le pas chez l'apôtre sur le souci de sa formation personnelle et de sa propre évangélisation, il peut receler beaucoup d'orgueil naïf, même lorsque la seconde de ces interrogations fait place à celle-ci, plus orthodoxe: “Comment m'adapter?”. La question essentielle doit être toujours: Qu'est-ce que le christianisme? Qu'en ai-je compris? Comment me l'exprimer à moi-même? Comment lui ouvrir toutes les régions de mon esprit? etc. Et à de telles questions, on n'a jamais fini de répondre. Le christianisme n'est pas un objet que nous tiendrions en main: c'est un mystère en face duquel nous sommes toujours ignorants et profanes.

C'est donc qu'à la racine de cette volonté trop délibérée d'"adapter" le christianisme, il ne se trouve pas nécessairement au départ la volonté de changer celui-ci pour le rendre plus admissible par la société, mais il y a la conviction naïve et fautive que d'emblée, nous savons ce qu'est le christianisme. Il ne demeure plus en lui aucun mystère, tout est à nu devant la raison humaine, le mystère est entré «dans les limites de la simple raison». De ce fait, la raison croit pouvoir le réélaborer à l'usage des profanes; mais ce faisant, elle n'élabore qu'une doctrine humaine, purement humaine – et ce n'est plus le christianisme, qui est essentiellement un mystère, comme le rappelle la fin de la citation que nous venons de faire; le terme de mystère est particulièrement cher à notre théologien.

¹² *Ibid.*, p. 330.

¹³ *Ibid.*, p. 164.

¹⁴ *Paradoxes*, p. 25.

¹⁵ *Ibid.*, p. 26.

Pourtant, il existe bien une sorte d'adaptation; cependant «il ne s'agit pas d'adapter le christianisme aux hommes, mais d'adapter les hommes au christianisme»¹⁶. Ceci n'est nullement une simple boutade: il est question d'une attitude fondamentale devant le Mystère. Alors que l'adaptation est une sorte de mainmise de la raison sur le Mystère, il s'agit au contraire de laisser celui-ci s'exposer en premier – comme il le fait dans l'Écriture et la Tradition –, puis d'essayer de se le formuler dans son propre langage, au moyen de ses propres concepts, de ses propres théories philosophiques, mais *après* avoir adhéré de tout son être au Mystère par la foi, entendue comme attitude d'accueil et de disponibilité de la personne au Dieu qui se révèle. Tel est en effet le troisième sens du mot de foi, le plus prégnant, celui qui correspond au *credere in* ou au *pisteuô eis* johannique, ainsi que le Père de Lubac l'explique dans son ouvrage *La Foi chrétienne*¹⁷. On voit bien maintenant en quoi consiste l'adaptation «des hommes au christianisme» évoquée plus haut: il s'agit de la foi au Mystère qui se révèle. Or, la foi comporte indissociablement la formulation de la foi. C'était chose assurée pour saint Paul déjà (cf. Rm 10,8-10; 2Co 4,13), et Henri de Lubac cite une longue liste de témoins qui depuis saint Augustin jusqu'à Karl Barth attestent le lien entre la foi et sa profession¹⁸. On pourrait même y ajouter encore cette phrase citée en exergue de *Sur les chemins de Dieu*: «Pour moi, j'ai conscience que le devoir envers Dieu de loin le plus important de ma vie, est que je parle de Lui dans tout ce que je pense et dans tout ce que je dis»¹⁹.

Démarche toujours inachevée, et même vouée à l'échec si l'on prétendait fixer la foi dans le langage humain, et cependant démarche absolument nécessaire, sous peine de demeurer soi-même fermé, au moins en une «région» de son esprit, à Dieu lui-même révélé, c'est-à-dire sous peine de ne pas en rigueur de termes croire *en* Dieu. Or Dieu demande une ouverture totale, inconditionnée, de tout l'être humain, parce que celui-ci est entièrement fait pour Dieu. *Fecisti nos ad te, Domine*: cette citation des *Confessions* de saint Augustin domine toutes les recherches du Père de Lubac sur le surnaturel, et ce n'est pas pour rien qu'elle figure en bonne place à la fin de la préface du *Mystère du Surnaturel*²⁰. Ainsi donc, la raison et le mystère ne sont nullement opposés²¹:

¹⁶ *Ibid.*, p. 27.

¹⁷ *La Foi chrétienne*, p. 157s.; 334-337. Déjà dans *Méditation sur l'Église*, p. 24-28.

¹⁸ *Ibid.*, p. 371s.

¹⁹ SAINT HILAIRE, *De Trinitate*, l. 1, c. 37, cité dans *Sur les chemins de Dieu*, Paris, Aubier 1956, p. 5.

²⁰ *Le Mystère du Surnaturel (Œuvres complètes, 12)*, Paris, Cerf 2000, p. 17.

²¹ *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*

Il faut que l'esprit entre dans ces raisons mystérieuses comme on entre dans un sanctuaire, qu'il y pénètre, qu'il s'y enfonce toujours davantage – *plenius atque perfectius introire mysteria*²² – c'est-à-dire qu'il en cherche et qu'il en obtienne toujours plus d'intelligence. «Tant que nous vivons, nous ne devons pas nous arrêter de chercher»²³. Honte à celui qui, tel le serviteur maussade et craintif de l'Évangile enfouissant le talent que lui avait confié son maître, se dérobe à ces investigations et enfouit respectueusement, sans même essayer de l'ouvrir, l'écrin au fond duquel brille inutilement le mystère! L'hommage que le Seigneur est en droit d'attendre de notre foi n'est pas ce geste trop circonspect, mais, au contraire, une enquête menée avec une avide fidélité. Notre infirmité succombera finalement dans l'effort, mais il ne lui est pas permis d'y renoncer.

C'est en ce sens que notre théologien a pu affirmer:

Rien ne se conserve intact sans effort. La répétition des formules n'assure pas la transmission de la pensée. On ne peut confier un trésor doctrinal à la passivité de la mémoire. Il faut que l'intelligence participe à sa conservation en le réinventant pour ainsi dire à mesure²⁴.

Le verbe "réinventer" ne manque pas d'audace. Pourtant, il ne s'agit nullement ici d'"adapter" ce "trésor doctrinal" – nous citons les mêmes *Paradoxes* où se trouvent les réflexions sur l'adaptation. En effet, ce que les premiers chrétiens, puis les conciles, ont accompli, il faut sans cesse le refaire, sous peine de laisser échapper le contenu même de ces formules que l'on croirait mieux transmettre parce qu'on les aurait laissées indéfiniment intactes. Seulement, c'est toujours à partir de la foi vécue, de la foi *en* Dieu, que ce processus de "réinvention" sera légitime; disons même que c'est de l'intérieur de la foi qu'il est possible. Vouloir au contraire s'abstenir de tout travail intellectuel sur les formulations de la foi transmises par l'Église, c'est la tentation intégriste. Le Père de Lubac n'hésite pas à employer le mot: «Soutenir l'orthodoxie jusqu'à l'intégrisme, c'est aussi la détruire»²⁵.

(*Théologie* 3), 2^e édition revue et augmentée, Paris, Aubier 1949, p. 261; nous avons simplifié les notes de l'auteur.

²² «Entrer davantage et plus parfaitement dans le mystère», citation du missel de Bobbio, *missa in cena Domini* (Lowe, p. 62). Sacramentaire gallican, *ibid.* (PL 72, col. 493 B).

²³ HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, l. 2, 14, 9 (PL 176, col. 570).

²⁴ *Paradoxes*, p. 13-14.

²⁵ *Paradoxes*, p. 11.

La transposition

Encore convient-il de préciser les termes mêmes que nous avons employés pour qualifier cet autre genre d'adaptation. Il ne s'agit pas en effet de faire entrer Dieu ou le Mystère à l'intérieur de concepts ou de théories philosophiques: ce serait de nouveau rabaïsser le mystère aux dimensions de la raison humaine pérégrinante. Pourtant, cette raison ne nous est donnée en fin de compte que pour penser le Mystère. Voilà bien l'un de ces paradoxes qui enchantent notre théologien. Comme tout vrai paradoxe, il n'est jamais pleinement résolu; cependant, il connaît un début de solution dans ce que Henri de Lubac appelle la transposition, reprenant dans *Histoire et esprit* une expression d'A. Diès qui caractérisait au moyen de ce terme la méthode de Platon lui-même par rapport aux mystères d'Éleusis:

Comme on a très heureusement parlé, à propos des mots et des thèmes que Platon emprunte aux cultes et aux mystères de son temps, d'une «transposition platonicienne», il convient de parler ici d'une «transposition chrétienne». Pris dans le contexte de la nouvelle foi, les mots venus de Platon reçoivent [...] une résonnance nouvelle. Ils ne la perdent point chez Origène²⁶.

La transposition est en réalité la démarche opposée à l'adaptation; ou, si l'on veut, elle est cette sorte d'adaptation envisagée dans les *Paradoxes* sans qu'on y trouve déjà l'expression qui la définit plus proprement, même si le théologien lyonnais en perçoit dès cette époque le processus. C'est dans la préface à un ouvrage de Henri Crouzel, *Origène et la connaissance mystique* – notons que c'est de nouveau en contexte origénien –, que celui-ci expose le plus précisément de quoi il s'agit²⁷:

En quatre étapes, résumées chacune par un mot, Platon constituait la science. Origène constitue pareillement la science en quatre étapes, calquées sur les quatre mots de Platon. Seulement, la science qu'il envisage est d'une autre nature: elle est l'intelligence des Écritures divines, ou – pour lui, c'est tout un – la connaissance du Christ. Il n'en faut pas plus pour tout changer, de fond en comble. C'est donc bien un calque, assurément; mais c'est en même temps un affrontement. C'est une imitation du platonisme, et c'en est du même coup l'antithèse. [...] Nous tenons là un bel exemple de cette «transposition» origénienne du platonisme. [...] Ou plutôt nous tenons là cette transposition tout entière, en ce qui en fait l'âme.

²⁶ *Histoire et esprit* (*Œuvres complètes*, 16), Cerf, Paris, 2002, p. 287.

²⁷ «Transposition origénienne» in *Théologie dans l'histoire*, t. 1: *La lumière du Christ* (*Théologie*), Paris, DDB s.d. [1990], p. 31.

La transposition, ainsi donc, part des concepts et des théories dont on dispose à un moment donné. Pour Origène, comme pour la plupart des Pères de l'Église, il va de soi que c'est Platon qui fournit la trame du discours théologique. Nous verrons un peu plus loin d'autres exemples dans lesquels une autre philosophie est mise à contribution. Seulement, il n'est pas question de s'en tenir à cette philosophie, quelle qu'elle soit, et moins encore de chercher à y ramener le Mystère, comme beaucoup d'historiens de la pensée l'ont cru, méconnaissant ainsi la pensée authentique des chrétiens qu'ils ont étudiés. Bien au contraire, les concepts sont déformés, les théories bouleversées pour parvenir à leur faire dire comme de force un aspect du Mystère que l'on envisage.

Transposition en théologie

Ce processus de transposition est en réalité au cœur même de toute démarche théologique, parce qu'aucune théorie ne pourra jamais embrasser le Mystère. Notre théologien nous en avertit lui-même²⁸:

L'histoire de la pensée chrétienne offre d'autres cas de ces sortes de transpositions. On pourrait presque dire qu'elle est l'histoire de la succession de ces cas. Toujours nécessaires, – car la révélation surnaturelle ne vient pas régner sur un désert de pensée, après avoir exterminé les fruits de la recherche naturelle, – ces transpositions s'opèrent grâce à la force de discernement et d'assimilation cachée au cœur de la foi.

La théologie des Pères fourmille d'exemples de transposition. Origène y fait largement appel; c'est du reste à son sujet que le Père de Lubac retient l'expression même de transposition. C'est ainsi qu'il reprend l'Idée platonicienne de Bien pour parler de Dieu, mais «la donnée philosophique s'allie à la donnée chrétienne, qui est d'une autre nature, et en même temps qu'elle sert à l'exprimer, elle s'en trouve transfigurée»²⁹. Le "Bien", au neutre, devient "la Bonté même", parce que Dieu est l'Amour, ce que Platon n'envisageait nullement.

On peut bien observer après cela qu'un certain nombre des concepts dont use Origène pour parler de Dieu lui sont communs avec les philosophes de son temps. Tel, par exemple, le concept de la *philanthropia*. Comment

²⁸ *Ibid.*, p. 32. Cf. *Les Églises particulières dans l'Église universelle* suivi de *La maternité de l'Église* et d'une interview recueillie par G. Jarczyk, Paris, Aubier 1971, p. 49: «Il a bien fallu que le christianisme se forgeât sa propre langue à partir de mots existants».

²⁹ *Histoire et esprit*, p. 234.

nous en étonner, s'il est vrai que la différence n'est pas d'un système humain de pensée à un autre système humain, mais de tout système humain à la Révélation en acte du Dieu Vivant? Celle-ci provoquera, selon les cas, l'éclatement des concepts ou leur transformation subtile. [...] Entre le platonisme et Origène, il y a tout l'Évangile³⁰.

De même, c'est ainsi que s'expliquent les usages linguistiques nouveaux introduits par les Pères de l'Église et dont ils ont parfois abusé³¹; on aurait tort de ne voir là que le signe d'un fléchissement de la culture antique, d'une "barbarisation" du langage – bien réelle cependant –: il ne s'agit d'autre chose que de transposer le langage pour le rendre apte à exprimer le fait du Christ³². On lit par exemple sous la plume de saint Ambroise: «Si les Philosophes eux-mêmes ont usé dans leurs discussions de mots peu latins et peu reçus afin d'employer les termes propres, combien plus devons-nous négliger les mots pour considérer les mystères!»³³. De même, saint Augustin, pourtant grand ami du beau langage, affirme dans son *De doctrina christiana*: «J'aimerais mieux un barbarisme qu'une expression ambiguë qui serait plus latine»³⁴. En effet, le docteur d'Hippone recourt consciemment à la méthode de transposition³⁵; par exemple, dans son traité *De la Trinité*, il n'applique pas à proprement parler le concept de relation aux Personnes de la Trinité, mais c'est au contraire la révélation du mystère trinitaire qui donne à la notion de relation un sens nouveau qu'elle n'avait pas jusqu'alors³⁶. On peut citer aussi l'emprunt que les Pères

³⁰ *Histoire et esprit*, p. 236-238.

³¹ *La Foi chrétienne*, p. 321.

³² *La Foi chrétienne*, p. 308.

³³ Cité dans *Exégèse médiévale* *** (*Théologie* 42), Paris, Aubier 1961, p. 59, sans référence (!); il s'agit du *Sur saint Luc*, 2, 42 (SC 45, p. 92).

³⁴ *Doct. chr.*, 3, 3, 7, cité *ibid.*

³⁵ Henri de Lubac n'emploie pas l'expression "méthode de transposition", mais constate seulement le fait de la transposition chez les Pères de l'Église et les médiévaux. Sans doute trouverait-il que notre expression évoque par trop un procédé artificiel, une recette trop sûre d'elle-même qu'il suffirait d'appliquer à toute sorte de langages ou de philosophies pour les rendre aptes comme par magie à exprimer le Mystère. Si nous y faisons appel toutefois, ce n'est pas sans la "transposer" quelque peu. Nous n'entendons en effet nullement suggérer qu'il s'agit là d'un procédé, mais seulement souligner qu'il y a une opération effectuée sur le langage même, très consciemment, par les Pères de l'Église; nous désignons par "transposition" le résultat de cette opération. Nous espérons ainsi éviter que l'on entende "la transposition d'Augustin" au sens subjectif. Au reste, le Père de Lubac parle bien de «procédé» dans *Histoire et esprit*, p. 287, sans vouloir pour autant suggérer qu'Origène recourrait à une manière systématique de faire.

³⁶ Comme l'avait remarqué Jules Lebreton, qu'approuve notre théologien: «La doctrine du Père Lebreton sur la Révélation et le dogme d'après ses écrits antimodernistes» in *Théologie dans l'histoire*, t. 2: *Questions disputées et résistance au nazisme* (*Théologie*), Paris, DDB s.d. [1990], p. 144.

font au vocabulaire païen pour exprimer l'idée de surnaturel. Ce vocabulaire est lié à la cosmologie antique qui croit à l'existence de sphères emboîtées autour de la terre, qui délimitent trois zones: terrestre, céleste et supra-céleste. Les Pères reprennent donc des mots tels que "*ta hyperourania*", "*hyperkosmos*", "*supercaelestia*", "*supermundialis*". Or, ces mots, en passant dans le langage chrétien, ont perdu leur signification locale, parce que la foi chrétienne n'est plus liée à ces schèmes spatiaux³⁷. Elle est trop neuve, trop originale, trop profondément inédite pour ne pas être obligée de transposer le vocabulaire que lui offre la culture de son temps afin de rendre compte du Christ³⁸.

Saint Grégoire le Grand, en disciple fidèle de saint Augustin, se vante lui aussi de ne pas fuir le solécisme, alors qu'il est en réalité lui-même un écrivain raffiné et bien au fait des règles de la grammaire et de la rhétorique. C'est que Grégoire entend ne pas s'en tenir à une littérature superficielle, celle-là même qui fleurissait avec préciosité en cette époque de décadence littéraire. Mais ce n'est pas tout, il s'en faut de beaucoup. Si les anciens auteurs n'hésitent pas à trahir de temps à autre les règles du beau langage, ce n'est pas seulement pour se mettre à la portée de leur auditoire³⁹, c'est principalement afin de rendre ce langage capable d'exprimer le Mystère. «Il ne s'agit plus alors d'incorrections vulgaires, acceptées pour être compris du vulgaire: il s'agit, pourrait-on dire, d'incorrections sublimes, voulues pour ne pas trahir une vérité sublime»⁴⁰. L'Écriture elle-même offre maints exemples de pareils solécismes, et les Pères le reconnaissent sans ambages, qui en tiraient argument pour montrer que sa force persuasive ne lui venait pas de la rhétorique; Jérôme et Augustin avouaient même la répugnance qu'ils avaient éprouvée un moment devant le style biblique⁴¹.

Déjà l'allégorie que revendique saint Paul pour expliquer l'Ancien Testament (cf. Gal 4,24) ne relève d'aucune des différentes sortes d'allégories recensées par les grammairiens antiques⁴². Il était donc nécessaire, non pas précisément de trahir, mais d'outrepasser les règles de cette grammaire incapable de rendre compte à elle seule du Mystère – bien que l'on recourût aussi à elle pour expliquer l'Écriture. C'est ce que feront à leur tour les auteurs médiévaux, Gottschalk, Smaragde de Saint-Mihiel, Bernon de Reichenau, Pierre Damien, Pierre Abélard et encore certains auteurs du XIII^e siècle. Il faut voir que dans cette

³⁷ *Surnaturel. Études historiques (Théologie)*, 2^{de} édition avec la traduction des textes latins et grecs cités dans l'ouvrage, Paris, DDB 1991, p. 335-343.

³⁸ *Exégèse médiévale* **, (Théologie 41), Paris, Aubier 1959, p. 499.

³⁹ *La Foi chrétienne*, p. 310-311.

⁴⁰ *Exégèse médiévale* ***, p. 83. Cf. *La Foi chrétienne*, p. 312.

⁴¹ *La Foi chrétienne*, p. 309-310.

⁴² C'est que déjà saint Paul transpose le terme même d'allégorie: *Exégèse médiévale* **, p. 499.

méthode ce n'est pas seulement le vocabulaire, ni même la syntaxe, qui sont gauchis, mais il s'agit de tout un système de pensée, qui est rénové – transposé – par la venue du Christ. La “grammaire” en effet, telle que les anciens l'entendent, est bien plus qu'un jeu de règles régissant le langage. Il s'y joint toute une herméneutique des textes lus; or, pour les païens, ces textes ne sont autres que les légendes de leur mythologie. Dans ce contexte, “enseigner la grammaire”, c'est se livrer à l'étude des textes religieux païens, et pour un chrétien, c'est s'engager sur la voie de l'apostasie. Voilà pourquoi saint Grégoire le Grand – encore lui – reprocha amèrement à l'évêque Didier de Vienne de s'adonner à ce jeu stérile et dangereux. Au cours du Moyen Âge chrétien, la grammaire conserve tout son prestige de science universelle; elle comporte non seulement l'art du bien parler, mais celui du bien penser, la logique. La dialectique du XII^e siècle est déjà latente, comme la métaphysique du siècle suivant. Les auteurs médiévaux usent donc de la grammaire, mais ne s'en font pas les esclaves; ils l'utilisent, mais la transforment en même temps pour lui permettre d'exprimer le Mystère:

À leur niveau, dans l'état de maturité des problèmes de leur époque, ces théologiens du haut moyen âge, continuant l'œuvre du temps des Pères, cherchaient déjà ce que chercheront à leur tour les grands maîtres du XIII^e siècle, c'est-à-dire [...] à modifier intrinsèquement, à transsubstantier en quelque façon la matière antique, afin de la mettre au service de la science sacrée⁴³.

De la même manière que la grammaire est transposée pour exprimer le Mystère chrétien, les auteurs chrétiens de l'Antiquité et du haut Moyen Âge transposent sans vergogne la poésie classique pour lui faire dire aussi ce même Mystère. Ainsi Raban Maur, qui élabore un étrange *De laudibus sanctae crucis* (louanges de la sainte croix) de forme tarabiscotée – c'est un calligramme comme en composera Apollinaire au XX^e siècle:

Il veut monter l'univers entier assumé par le Christ, recréé dans le Christ. Il chante le Christ universel, Alpha et Oméga. Son poème vient s'ajouter comme une strophe nouvelle à l'immense poème qui se déroulait depuis des siècles: la *transposition* chrétienne de la pensée et de la poésie antiques effectuée par les Pères de l'Église. Il plante la Croix du Christ au centre de toutes choses, comme Virgile plaçait Orphée au milieu de la coupe cosmique⁴⁴.

⁴³ *Exégèse médiévale* ***, p. 90.

⁴⁴ *Exégèse médiévale* *, p. 163. C'est l'auteur qui souligne.

Par conséquent, l'exégèse chrétienne n'est pas seule en cause. Lorsque la théologie scolastique prend forme, elle non plus n'hésite pas à faire appel à la transposition. L'exemple de saint Thomas est hautement significatif de ce que peut représenter cette méthode pour un esprit chrétien⁴⁵. L'Aquinat adopte ce procédé avec Aristote comme Origène l'avait employé pour Platon. Il se place résolument dans une perspective aristotélicienne – mais c'est pour transposer radicalement Aristote. En réalité, il n'a pas choisi le Stagyrte: celui-ci s'est imposé à lui avec tout l'éclat séducteur de la philosophie⁴⁶. Il aurait pu – d'autres l'ont fait, à commencer par Origène lui-même – repousser purement et simplement une pensée qui niait la providence divine ou postulerait l'unité de l'intellect agent. Plus subtil, il accueille la manière de penser du Philosophe, mais c'est pour mettre celle-ci au service de l'expression du Mystère, moyennant une véritable «métamorphose»⁴⁷. Saint Thomas n'est pas d'abord disciple d'Aristote, mais du Christ, et ses maîtres en théologie sont Augustin, Grégoire le Grand et les autres Pères. Voilà pourquoi il n'hésite pas à transposer le langage dont il dispose; il utilise lui-même une image pour expliquer le procédé auquel il recourt: c'est le miracle de Cana qui se reproduit, toujours l'eau est changée en vin⁴⁸. Déjà du reste, Guillaume de Saint-Thierry « avait bien expliqué cette indispensable refonte des concepts humains, instruments forgés par la raison commune en vue de désigner des objets communs, pour leur application singulière, paradoxale, imprévisible, à la réalité révélée»⁴⁹.

⁴⁵ Pour ce qui suit, voir «Transposition origénienne», p. 33.

⁴⁶ *Surnaturel*, note E: «Saint Thomas a-t-il choisi Aristote?», p. 473.

⁴⁷ Idée reprise – reprise, puisque «Transposition origénienne» date de 1961 et que l'ouvrage mentionné ici date de 1979 – dans *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1: *De Joachim à Schelling*, Paris-Namur, Lethielleux 1979, p. 158: «... l'on sait assez d'autre part (M. Gilson lui-même l'a bien montré, à l'encontre de certains "thomismes" modernes) les transformations profondes que Thomas d'Aquin, par une hardiesse redoublée, a fait subir à la philosophie d'Aristote». Lubac raconte dans ses *Carnets du Concile I*, Paris, Cerf 2007, p. 443, sa rencontre avec un moderne thomiste, le 2 décembre 1962: «À 13 h, déjeuner au Gesù, entre le Recteur et le répétiteur de théologie. Conversation en latin. Le Père répétiteur m'entreprend sur les "deux sources" [de la révélation, selon la théologie post-tridentine]. [...] Pendant la récréation, il m'entreprend ensuite sur S. Thomas et Aristote. Augustin, me dit-il, a fait une synthèse de la foi et de la pensée hellénique, mais, «proh dolor!», Aristote ne figurait pas dans cette pensée. Heureusement, saint Thomas est venu. Il ne veut pas accepter ce que je lui dis, d'après Gilson, et la transformation profonde que S. Thomas fit subir à la pensée d'Aristote pour la christianiser. Homme aimable, esprit étroit et durci. Quelqu'un me dira qu'on l'appelle l'Ottaviani du Gesù».

⁴⁸ SAINT THOMAS, *In Boethium de Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 5^m, cité dans «La doctrine du Père Lebreton sur la Révélation et le dogme d'après ses écrits antimodernistes», p. 143.

⁴⁹ «La doctrine du Père Lebreton sur la Révélation et le dogme d'après ses

Les historiens de la pensée qui n'ont pas saisi l'intuition de ces auteurs se sont montrés souvent durs à leur égard. Ils les ont cru barbares, incapables de comprendre les philosophes auxquels ils faisaient appel. On sait ce qu'il en est. C'est l'occasion pour le Père de Lubac d'établir un de ces bêtisiers qui émaillent ses ouvrages. A propos de Grégoire le Grand, il mentionne ainsi plusieurs commentateurs entre le XVIII^e et le XX^e siècle⁵⁰, tout en signalant que leurs jugements si sévères, fondés uniquement sur la fameuse profession de mépris pour la grammaire, sont en contradiction avec le style même du saint pape, qui a été fort loué par ceux qui se sont donné la peine de le lire. Le démenti que la pratique même de saint Grégoire apporte à son propos de recourir aux solécismes aurait dû piquer leur curiosité.

Pour ce qui est de Henri de Lubac, le lecteur attentif voit bien que celui-ci était déjà averti. Il n'a pas attendu de rédiger son *Exégèse médiévale* pour s'apercevoir que Grégoire, comme Ambroise et Augustin avant lui, et comme beaucoup d'autres ensuite, recourt à la transposition – même si l'expression de "transposition" n'apparaît pas alors sous sa plume. Il est d'ailleurs étonnant que le terme employé dans *Histoire et esprit* ne réapparaisse pas dans *Exégèse médiévale*; le Père de Lubac préfère emprunter au Père Chenu le verbe "transsubstantier", sans en être pleinement satisfait; jamais il ne fera appel au mot d'*analogie*, qui ne correspond pas à sa manière de penser. Fasciné par le Mystère, il se pose toujours la question de savoir comment exprimer celui-ci dans le langage humain. La réponse se trouve dans la méthode de transposition, dont le Père Jules Lebreton, son «maître vénéré»⁵¹, lui a très probablement donné l'idée⁵². Quoi qu'il en soit, cette méthode est évoquée – bien évidemment sans que le mot lui-même de transposition n'apparaisse – dès un article des *Études* saillant en 1933 les deux thèses soutenues par le Père Émile Rideau, sj, ami du Père de Lubac, sur Bergson⁵³. Analysant la thèse sur *Le Dieu de Bergson*, il observe que c'est cette méthode que le Père Rideau a adoptée avec Bergson. C'est l'occasion d'évoquer le fonctionnement de cette méthode:

écrits antimodernistes», p. 143 (exemple relevé, comme le précédent, par le P. Lebreton).

⁵⁰ *Exégèse médiévale* ***, p. 54.57-59.

⁵¹ Avec Léonce de Grandmaison. Cf. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, 2^{de} édition revue et augmentée, Paris-Namur, Lethielleux – Culture et Vérité 1992, p. 144.

⁵² C'est ce qu'il ressort de l'article «La doctrine du Père Lebreton sur la Révélation et le dogme d'après ses écrits antimodernistes», p. 108-156.

⁵³ «Deux thèses de doctorat sur Bergson», *Études* 216 (1933), p. 306-313. La citation qui suit se trouve à la p. 310; c'est nous qui soulignons la fin.

Les profondeurs de notre foi sont insondables: cela ne veut pas dire qu'il les faut révéler de loin, mais, au contraire, qu'il y faut pénétrer en sachant que nous aurons toujours à avancer dans leur intelligence. Or, pour ce travail incessant, tous ceux qui ont réfléchi sur leur propre expérience spirituelle ou sur celle de l'humanité peuvent nous apporter des lumières. Plus leur intuition aura été profonde et pure, plus nous aurons chance d'apprendre quelque chose auprès d'eux, *dussions-nous les corriger profondément*.

Nous trouvons dans ces quelques phrases un concentré des questions qui intéressent notre théologien: nécessité d'exprimer – à soi-même d'abord – le Mystère, appelé ici la foi, au sens objectif; impossibilité en même temps d'y parvenir pleinement; utilité du recours à l'expérience humaine – c'est ici l'expérience religieuse qui est évoquée, puisqu'il s'agit de Bergson, mais le thème est en réalité plus large; nécessité de dépasser cependant cette expérience pour la rendre apte à évoquer le Mystère. Il y a là un double paradoxe, celui du Mystère, que l'on doit dire sans pourtant jamais y parvenir adéquatement; et celui, parallèle, de la méthode de transposition, où l'on fait appel au raisonnement humain tout en le transcendant. La seconde mention de cette méthode apparaît dans un article de 1937 comparant des «textes alexandrins et bouddhiques». Au détour d'une citation, voilà qu'il fait un petit excursus:

Respirant l'atmosphère alexandrine, Origène en reçoit certaines idées, parfois étranges, qu'il lui arrive d'exprimer telles quelles, et qu'en effet, il a bien pu prendre à la lettre. Mais presque aussitôt il les nuance, il les infléchit, il y met sa marque. Il les systématise à la fois et s'en détache. Il en extrait le sens spirituel. Chez lui l'apport gnostique se transpose en spiritualité⁵⁴.

Dans ce passage, la "transposition" ne semble concerner que quelques idées de saveur gnostique, et non pas toute la philosophie platonicienne, et l'on ne voit pas non plus que cette transposition soit rendue nécessaire par la Révélation: elle paraît ne provenir que du génie propre de l'Alexandrin. Cependant, déjà le verbe "transposer" a fait une apparition, et la méthode même est bien décrite en quelques mots. Nous avons eu l'occasion d'observer quelle importance Henri de Lubac va donner à cette méthode par la suite, spécialement lorsqu'il commente Origène.

⁵⁴ «Textes alexandrins et bouddhiques», *RSR* 27 (1937), p. 349-350.

Transposition dogmatique

Ce n'est pas seulement en théologie toutefois qu'il est nécessaire de faire appel à la méthode de transposition; une étude attentive des dogmes et de leur langage révèle que ceux-ci ont toujours usé de ce procédé. Certains théologiens ne s'aperçoivent pas que la foi, au sens objectif, est mystère, c'est-à-dire une réalité que l'on ne possède pas mais qui nous enserme de toute part. Ils reconnaissent volontiers que telle vérité révélée ne peut être produite par la raison humaine, mais ceci admis, ils n'hésitent pas à raisonner sur cette vérité sans plus se préoccuper de son origine, comme si celle-ci n'avait plus aucune incidence sur la manière dont l'intelligence pourra l'assimiler, «comme s'il n'y avait, dans la vérité divine une fois révélée, plus rien de mystérieux; vérité révélée, mais dès lors saisie, possédée par l'esprit comme toute vérité que l'esprit aurait trouvée»⁵⁵. Dans la conférence un peu iconoclaste qu'il avait prononcée à la Sainte Baume en 1942⁵⁶, Henri de Lubac n'hésite pas à qualifier cette attitude de rationaliste: «n'est-il pas vrai que l'allure générale de notre théologie [...] est une allure souvent trop rationaliste⁵⁷?» Et de poursuivre, ironique:

Peut-être nous promenons-nous dans la théologie un peu comme dans un musée dont nous serions les conservateurs, un musée où tout est par nous inventorié, ordonné, étiqueté; nous savons définir tous les termes, nous avons réponse à toutes les objections, nous apportons à point nommé toutes les distinctions voulues. Tout y est obscur pour les profanes, mais pour nous tout est clair, tout est expliqué. S'il y a encore un mystère, du moins savons-nous exactement où il doit être placé et nous montrons du doigt cet emplacement, exactement délimité. [...] La théologie est ainsi pour nous une science un peu comme les autres, avec cette seule différence essentielle que ses premiers principes sont reçus par révélation, au lieu d'être acquis par l'expérience ou le travail de la raison. Mais cette différence elle-même est, après tout, extrinsèque. Combien

⁵⁵ «Le problème du développement du dogme» in *Théologie dans l'histoire 2*, p. 55, note 42; Lubac mentionne ici le P. Charles Boyer.

⁵⁶ «Ma conférence n'était pas précisément conformiste»: *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, p. 49. Sur l'occasion et les circonstances de cette conférence, voir p. 47-49 et *Résistance chrétienne à l'antisémitisme. Souvenirs 1940-1944*, Fayard, Paris, 1988, surtout p. 116-117, qui insiste plus particulièrement, dans la perspective de cet ouvrage, sur le message de résistance spirituelle que contenait discrètement la conférence, ce qui était assez audacieux puisqu'elle s'adressait aux très maréchaliens «Chantiers de Jeunesse».

⁵⁷ «Causes internes de l'atténuation et de la disparition du sens du sacré» in *Paradoxes*, p. 330. La citation qui suit figure à la p. 331. La leçon inaugurale de 1930, «Apologétique et théologie», parle dans le même sens et par deux fois de «théologie mesquine», «nullement traditionnelle»: dans *Théologies d'occasion*, Paris, DDB 1984, p. 101.

peu mystérieux, alors, est pour nous ce mot même de “révélation”: Dieu a parlé: quoi de plus simple? Il a dit ceci, et ceci, et encore ceci: voilà qui est clair. Partant de là, on peut en déduire ceci, et ceci, et encore ceci. L’Écriture, la Tradition, ne sont que points de départ: leur apport est un peu rudimentaire, juge-t-on parfois, sans oser le dire trop haut. Il faut pousser “plus loin” que ce donné révélé. Si la doctrine s’accroît de la sorte avec les siècles, tout s’explique encore à merveille: une majeure de foi, une mineure de raison engendrent une conclusion théologique. Les théologiens en font provision, et ils les livrent au Magistère, qui définira solennellement, selon les besoins, celles qu’il jugera à propos. Ils sont les propriétaires de la doctrine sacrée.

Si cette charge est tellement féroce, c’est que l’enjeu est grave, puisqu’en raisonnant de la sorte, on fait «disparaître le sens du sacré», non pas seulement de la théologie, mais de toute la vie chrétienne. La querelle du *Surnaturel* n’a pas encore éclaté: le Père du Lubac aura tout le temps de mesurer au cours des quinze ou vingt années qui vont suivre la prééminence de la méthode théologique qu’il condamne ici. En effet, derrière la question de la gratuité du surnaturel qui est l’objet principal de cette querelle se profile en arrière-plan un autre débat, bien plus fondamental: celui du statut épistémologique de la théologie. Dans ce contexte, la description du théologien «selon le cœur du P. Lebreton» que l’on trouve dans l’article, rédigé en 1951 mais resté inédit jusqu’en 1990, au sujet de «La doctrine du Père Lebreton sur la Révélation et le dogme d’après ses écrits antimodernistes», prend un relief particulier. On y voit sans peine le portrait inversé des adversaires de notre théologien:

Le théologien digne de ce nom [...] ne se complaira jamais dans son système comme s’il lui apportait le dernier mot de la vérité. Il ne s’y attachera pas d’une manière exclusive, ni surtout avec le même genre de ferveur qu’il met dans son adhésion à la Parole divine elle-même. À plus forte raison évitera-t-il, dans ses manières de parler, tout ce qui semblerait exalter ce système au-dessus même de la Parole, tout ce qui semblerait lui attribuer une sorte de perfection ultérieure. Toujours il distinguera avec soin les trois plans, si divers, du dogme, de la théologie en général, et du système. Si fortement qu’il tienne à ce dernier – et il peut avoir raison d’y tenir – il se gardera d’en majorer la valeur et le rôle. Cela, non seulement, bien entendu, dans les jugements qu’il porte et dans sa manière d’apprécier l’orthodoxie d’autrui; mais encore jusque dans la vie la plus personnelle et la plus intime⁵⁸.

⁵⁸ «La doctrine du Père Lebreton sur la Révélation et le dogme d’après ses écrits antimodernistes», p. 146. On remarquera l’incise sur «la manière d’apprécier l’orthodoxie d’autrui», écho douloureux des avatars subis par le Père de Lubac. Nous laissons le lecteur juger si le portrait en négatif du théologien rationaliste est devenu caduc.

À la fin de la controverse au sujet du surnaturel, le Père de Lubac peut un peu plus librement⁵⁹ afficher son opposition à ces théologiens qui considèrent que leur discipline est une science des conclusions, et qu'elle a « moins à pénétrer pour ainsi dire à l'intérieur même de l'Objet révélé pour en acquérir "quelque intelligence", qu'à partir de lui comme d'une base pour en tirer des conséquences »⁶⁰.

Notre excuse d'avoir si longuement cité la conférence de 1942, c'est qu'elle effectue elle-même le passage du langage théologique au langage dogmatique. Aussi effarant que cela puisse nous sembler aujourd'hui, la conception du dogme esquissée ici est à peine une caricature. L'article des *Recherches de Science Religieuse* cité plus haut en fait foi. Il s'agit en réalité d'une sorte de bulletin, publié en 1948, qui recense les diverses positions émises au sujet du problème du développement du dogme. Ce n'est pas le lieu ici de mentionner toutes ces positions; il suffit pour notre propos d'indiquer que Henri de Lubac rappelle la thèse rationaliste exprimée dans la conférence de la Sainte-Baume et s'y oppose vigoureusement, en soulignant – comme on pouvait s'en douter – que le caractère mystérieux de la Révélation doit nécessairement rejaillir sur la formulation que l'on s'en fait:

Cette vérité [...] demeure pour nous toujours un mystère. Notre regard naturel ne l'embrassera jamais comme il fait pour toutes les autres. Notre logique naturelle ne va pas pouvoir se déployer en tout à son sujet comme elle le fait avec les objets de notre raison. Ne l'ayant pas *conçue*, ne l'ayant pas formée en nous, jamais nous ne la maîtriserons. A vrai dire nous ne la possédons pas: c'est elle qui nous possède. Nous ne la mesurons pas: nous sommes mesurés par elle. Nous cherchons à pénétrer dans son intelligence, et nous y parvenons en effet: le mystère est incompréhensible, il n'est pas inintelligible. Mais plus nous y parvenons, plus nous sentons du même coup que cette vérité nous dépasse, qu'elle nous déborde et nous déconcerte⁶¹.

On retrouve la même idée dans *Le Mystère du surnaturel*:

Il s'agit d'une "intelligence de la foi" qui suppose toujours à sa base comme condition première et permanente la donnée de foi elle-même. Il

⁵⁹ Un peu plus seulement, comme l'indique cette note des *Carnets du Concile I*, p. 366-367 en date du 24 novembre 1962: « Il y a quelques jours, le Père Gagnebet [l'un des théologiens romains de ce que l'on appellera plus tard la tendance minoritaire] disait au P. Congar que nous devons protester dans la presse contre l'information mensongère selon laquelle nous n'aurions pas pu nous exprimer librement dans la Commission théologique préparatoire. Je n'ai pas vu cette information. En tout cas, une "protestation" éventuelle devrait être fort nuancée... ».

⁶⁰ *Le Mystère du surnaturel*, p. 22. Voir aussi la p. 37 sur la suffisance de ces théologiens qui croient pouvoir mépriser l'héritage du passé chrétien.

⁶¹ « Le problème du développement du dogme », p. 55. C'est l'Auteur qui souligne.

s'agit d'une recherche qui ne cesse de se régler sur cette foi. Elle ne peut s'orienter par rapport à elle dans une direction aberrante. Elle ne cherche point à la dépasser⁶².

Par conséquent, seule la méthode de transposition pourra nous permettre de dire quelque chose de ce mystère, et ceci vaut tout autant pour le dogme que pour la théologie: «Jamais un mystère ne pourra être en quelque sorte manié, à la façon d'une vérité naturelle; jamais nous n'aurons le droit de lui appliquer univoquement, sans précautions et sans correctifs, les lois de notre logique humaine. Il nous oblige à perpétuellement réviser nos concepts, pour les adapter à sa vérité normative. Que dis-je? Il les fait éclater»⁶³. C'est bien du langage dogmatique que proviennent les exemples donnés ensuite: les concepts de "nature" et de "personne" ont pris un sens tout nouveau avec la formulation de Chalcédoine.

Nous retrouvons le même appel à la transposition dans l'article au sujet de «La doctrine du Père Lebreton sur la Révélation et le dogme d'après ses écrits antimodernistes». Celui-ci s'était posé la question de savoir si le langage dogmatique, avec des termes tels que "consubstantiel", "forme", "hypostase" ou "transsubstantiation", n'aurait pas «lié en même temps notre foi et notre raison aux catégories scolastiques [...] et par là même à toute la philosophie qui s'y rattache»⁶⁴. Henri de Lubac prend plaisir à noter que sa réponse est résolument négative: «Il faudrait encore établir que ces mots ont conservé, une fois incorporés à ces définitions, «la valeur spécifique qu'ils avaient dans le système » auquel ils furent empruntés. Or «c'est ce qu'on ne peut prouver»⁶⁵. Il fait aussi remarquer un peu plus loin que le Père de Grandmaison, son autre maître, adopte une solution un peu plus nuancée mais qui en tout état de cause se garde bien d'atteler la doctrine de l'Église à un quelconque système philosophique⁶⁶. C'est l'occasion de développer un peu le thème du rapport entre dogme et philosophie; à la suite de Jules Lebreton et de Théodore de Régnon, il peut conclure dans le même sens qu'au cours de l'article de 1948:

«Le mystère brise tous les cadres rationnels», justifiés ou non sur le plan naturel, «où nous cherchons à l'enfermer»⁶⁷. Il n'implore pas timidement une place à côté, ou même "au-dessus" des conceptions acquises: il n'hé-

⁶² *Le Mystère du surnaturel*, p. 206.

⁶³ *Ibid.*, p. 56 (nous corrigeons la coquille "réviser" en "réviser").

⁶⁴ «La doctrine du Père Lebreton sur la Révélation et le dogme d'après ses écrits antimodernistes», p. 134 citant le P. Lebreton.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 135.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 138.

⁶⁷ Citation de Théodore de RÉGNON, *Études sur le mystère de la Sainte Trinité*, 3^e série, tome 1, 1898, p. 43.

site point à les bouleverser. Pour lui servir d'expression, les notions les plus essentielles, celles qu'on pourrait appeler les catégories de base, devront être élaborées à nouveau, et souvent se laisser profondément transformer⁶⁸.

À la recherche d'un principe de discernement

Nous n'avons jusqu'à présent abordé la transposition que de l'extérieur, pour ainsi dire, sans nous demander quel en peut être le principe directeur. Or celui-ci est indispensable pour appliquer correctement la méthode. Comment en effet la distinguer en pratique de l'adaptation, si fortement décriée par Henri de Lubac? Dans un cas comme dans l'autre en effet, il y a confrontation entre la foi et la pensée humaine, souvent la pensée contemporaine. Si en théorie l'on peut dire que l'adaptation consiste à rabaisser le Mystère à la pensée humaine tandis que la transposition au contraire hausse celle-ci au niveau de celui-là, il n'est pas si facile de faire la part des choses en pratique. La preuve en est donnée par les nombreux commentateurs qui, nous l'avons vu, se sont laissé prendre aux apparences. Encore faudrait-il rappeler tous les jugements défavorables dont un Origène fut l'objet pour cause de platonisme; celui-ci aurait infusé « largement l'hellénisme dans la tradition biblique »; « chez lui, les mots seraient chrétiens, mais les pensées seraient grecques »; il fait « dévier le christianisme positif dans l'idéalisme platonicien », etc⁶⁹. En ce qui concerne saint Thomas, on a plutôt fait une gloire à celui-ci d'avoir adopté la philosophie aristotélicienne – du moins à l'époque où écrivait Henri de Lubac –, mais « si l'adoption est franche et massive, la transposition dont elle s'accompagne est plus radicale que bien des interprètes du thomisme ne l'ont aperçu »⁷⁰. Le discernement est plus malaisé encore lorsque l'on aborde les auteurs de la Renaissance: ont-ils compromis le christianisme dans un néo-paganisme de mauvais aloi, ou bien ont-ils voulu mettre à son service l'apport retrouvé des sciences, voire de la mythologie antique?

Ce n'est pas une surprise: la réponse du Père de Lubac est nuancée. D'un côté, il y a ceux qui ont perdu le sens de la spécificité du christianisme, et ne voient plus la différence entre l'exégèse chrétienne et le Talmud, à la manière du franciscain Pietro Colombo ou de Noël

⁶⁸ «La doctrine du Père Lebreton sur la Révélation et le dogme d'après ses écrits antimodernistes», p. 142.

⁶⁹ Les références de ces critiques figurent bien entendu dans le "bêtisier" de *Histoire et esprit*, p. 13-15.

⁷⁰ «Transposition origénienne», p. 33; nous avons corrigé la graphie *aperçue* en *aperçu*.

Alexandre⁷¹; il y a cette renaissance littéraire qui est en réalité une œuvre de déchristianisation⁷². Il n'est pas étonnant, par conséquent, de voir les humanistes de l'école dite "cicéronienne" tenter de substituer des vocables passablement équivoques au mot de Foi. Mentionnons avec Henri de Lubac un certain Christophe Longueil qui entendait remplacer le mot "foi" par celui de "persuasion", ce qui ne correspond en rien à l'acte du chrétien croyant en Dieu⁷³.

D'autre part, il y a l'authentique humanisme chrétien, celui des Pic de la Mirandole, Marcile Ficin et Érasme, dont la théologie relève bien de la transposition. Si par exemple Pic de la Mirandole a étudié la Cabale et l'astrologie – bien qu'il combatte cette dernière –, c'est qu'il espère par ce moyen convaincre ses contemporains, juifs en particulier, et les amener au Christ. Son *Heptaplus de septiformi dierum Geneseos enarratione* est tout orienté vers le Christ⁷⁴; qu'il se soit quelque peu fourvoyé dans la méthode n'annule pas cette direction première. Quant à Érasme, son objectif est clair: il s'agit de défendre la cause du Christ, à la fois contre la scolastique décadente qui l'a évacué et contre la renaissance païenne⁷⁵.

Henri de Lubac ne donne pas d'exemples plus récents d'application de la méthode de transposition. Toutefois, il la recommande à tout penseur chrétien:

Un théologien nous dit que notre Occident, parvenu au soir de sa durée, doit repenser avec sa philosophie présente le message de l'Évangile. Il estime que ce serait faire aujourd'hui ce qu'ont fait en leur temps les Pères de l'Église, puis les théologiens du Moyen Âge. Je dirais plutôt que le philosophe croyant doit s'efforcer aujourd'hui de repenser la philosophie de l'Occident d'après les messages de l'Évangile. Cette formule inversée me paraît mieux correspondre à ce que les Pères de l'Église et les médiévaux ont accompli de leur temps⁷⁶.

Ces exemples montrent combien il est délicat de discerner entre ce qui est transposition d'un langage humain pour le rendre capable de dire quelque chose du Mystère, et ce qui n'est qu'une adaptation du Mystère lui-même aux dimensions étroites de notre raison. Pourtant, la transposition est toujours nécessaire, car elle va dans le sens même de la Révélation.

⁷¹ *Exégèse Médiévale* **** (Théologie 59), Paris, Aubier 1964, p. 408-409.

⁷² *Ibid.*, p. 427.

⁷³ *La Foi chrétienne*, p. 329.

⁷⁴ *Exégèse Médiévale* ****, p. 401.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 427-453. Pour un "bêtisier" (anti-)érasmien, voir p. 454s. Érasme s'oppose au Longueil mentionné ci-dessus, *La Foi chrétienne*, p. 329.

⁷⁶ *Autres paradoxes*, p. 253.

La transposition christologique

En effet, celui qui a porté d'emblée ce processus à son sommet, c'est le Christ lui-même, comme le Père de Lubac le montre dans le célèbre texte «La lumière du Christ». La période où ce texte a été rédigé est celle de la guerre⁷⁷, des *Cahiers du Témoignage chrétien* et donc de la lutte contre l'athéisme et le néo-paganisme nazis, ce qui explique la tournure apologétique de ce chapitre. Celui-ci, pourtant, garde toute sa valeur, même si les objections scientifiques qu'il réfute ont perdu de leur virulence. En effet, que l'on prétende ou non réduire le phénomène chrétien aux éléments qu'il emprunte dans les autres religions ou les systèmes de pensée parmi lesquels il est venu au jour, il faut bien constater que ces emprunts existent. Seulement, au lieu de faire appel à cette constatation pour rejeter le christianisme, ou bien au lieu de tenter, à la manière des mauvais apologistes⁷⁸, de nier celle-ci, il faut en saisir le sens théologique, qui correspond parfaitement au fait de l'Incarnation. Le Christ en effet, n'a pas employé un langage complètement nouveau, ésotérique, incompréhensible, pour parler de Dieu; il ne s'est pas situé hors de la culture de son temps, ce qui n'eût été de sa part qu'extériorité, inhumanité. Bien au contraire, il a fait appel « non seulement à l'histoire du peuple hébreu, mais encore à la civilisation grecque, au mysticisme oriental, à l'empire romain ». C'était tout naturel. Du reste, un regard affiné constatera avec saint Paul que c'est justement à la « plénitude des temps » que le Christ est advenu, ce qui signifie que, même sans le savoir, la religion juive comme la culture païenne et les événements politiques même avaient atteint ce point exact qui permettait au Christ d'entrer dans l'histoire qui avait été faite pour lui. C'est cette grande économie providentielle que chantait Péguy:

Les pas des légions avaient marché pour Lui,
Les pas de Darius avaient marché pour lui...⁷⁹

⁷⁷ Dans le *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, p. 58, H. de Lubac indique que la première parution est de 1943, alors que la *Bibliographie* de K. NEUFELD et M. SALES affirme que ce texte parut en opuscule dès 1941, dans la collection *Le Témoignage chrétien* (voir le n. 31 de la bibliographie). Après consultation de cet opuscule, il semble bien que la date proposée dans la *Bibliographie* soit plus proche de la réalité; en effet, on ne voit pas de date de parution, ni de colophon, mais l'imprimatur est de 1941: il semble peu probable que l'on ait attendu ensuite deux années pour publier le texte, même en période de guerre. Celui-ci sera repris dans *Affrontements mystiques*, Paris, Témoignage chrétien 1950, p. 185-213, et dans *Théologie dans l'histoire*, I, p. 203-222; nous citons d'après cette dernière édition.

⁷⁸ Évoqués p. 206. On se souvient qu'il en est question dès la leçon inaugurale de Lubac, «Apologétique et théologie», p. 98-99.

⁷⁹ Dans le grand poème *Ève*, cité dans *Théologie dans l'histoire* I, p. 204.

Mais si le Christ fait appel au langage de son temps, en même temps, il est résolument nouveau dans sa doctrine, comme dans sa Personne, d'une nouveauté qui ne se situe pas au niveau du langage ou de la culture, mais qui lui est propre:

Par ce qui le fait lui-même, par son essence originale qui ne consiste ni en mots ni en concepts et que toute *somme* de mots ou de concepts est à jamais impuissante à traduire adéquatement, le christianisme est divin, *tout divin*. À travers le tissu serré des filiations d'idées et de croyances, sans brisure, sans déchirure, un esprit nouveau – l'Esprit lui-même – a passé⁸⁰.

Telle est en un premier sens la transposition du Christ. En employant un langage ordinaire, il a fait advenir sur terre le Règne de Dieu, qui est une nouveauté absolue, indépassable, définitive. On peut en constater les réalisations dans l'histoire humaine: «l'esprit humain démesurément grandi, une fécondité morale sans exemple, une société travaillée sans repos par un idéal de justice et d'unité, etc.»⁸¹. Ces choses, cependant, ne sont que les signes d'une nouveauté plus intérieure qui n'est accessible qu'à la foi.

Cette nouveauté est celle du Christ lui-même, qui est la Parole de Dieu: *Omnem novitatem attulit, semetipsum afferens*, affirmait déjà Irénée⁸². Nouveauté inouïe du Verbe incarné! C'est l'événement unique et définitif qui a fait entrer l'histoire dans une phase toute nouvelle, en complète rupture avec le passé, et en même temps ultime avant le retour du Christ⁸³. Seulement, en s'incarnant, le Christ n'apparaît pas sur les ruines du monde ancien, il se fait homme, précisément, à l'image d'Adam⁸⁴, ce qui signifie qu'il assume sans réserve tout ce qui est humain, tout ce qui appartient à la nature humaine – ce qui, dans la pensée traditionnelle, exclut absolument le péché. C'est ainsi, "sans confusion ni séparation", l'irruption de Dieu dans l'humain, sans dissolution de l'humain mais avec nécessairement élévation de celui-ci en Dieu. Il y a donc un élément de continuité dans l'histoire, c'est la continuité de l'humanité, qui n'est pas changée dans sa nature; et il y a un élément de rupture, plus profond, plus radical et qui finalement l'emporte sur la continuité, même si cela n'est visible qu'aux yeux de la

⁸⁰ P. 208; c'est l'auteur qui souligne.

⁸¹ P. 210.

⁸² *AH*, IV, 4, 34, cité p. 209.220; «il a apporté toute nouveauté en s'apportant lui-même».

⁸³ Cf. *Histoire et esprit*, p. 267-268 et les développements sur Joachim de Flore dans *Exégèse médiévale* ***, p. 437-558; *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 1, p. 14-67.

⁸⁴ Cf. *Théologie dans l'histoire I*, p. 213.

foi, c'est le Fait même de l'Incarnation, «le Geste de la Charité»⁸⁵. Les Apôtres perçurent bien cette nouveauté, comme en témoignent leurs écrits; et cela nécessitait, de leur part comme de la part des premiers chrétiens et de ceux de tous les temps, un bouleversement radical de leurs manières de penser et de croire⁸⁶. Pourtant ils ne rompirent que progressivement avec leurs habitudes de Juifs pieux.

Le parallèle avec la méthode de transposition saute aux yeux; il s'agit en réalité de bien plus que d'un parallèle, car on voit bien que seule la méthode de transposition est apte à rendre compte de ce "Geste" de l'Incarnation. Cette méthode trouve ainsi dans le paradoxe du Verbe incarné à la fois son objet d'étude et sa justification. C'est cette méthode qui, à défaut d'être nommée précisément, est décrite dans la suite de notre texte:

N'est-il pas normal qu'il me faille abandonner mes modes habituels de penser? Votre parole dérouta ma logique instinctive, elle bouscula tous mes arrangements d'idées, elle fit éclater mes concepts. La libération de mon intelligence est à ce prix⁸⁷.

Près de quarante ans après ce beau texte, la même idée réapparaît dans *La Foi chrétienne*, qui se plaît à citer deux autres auteurs ayant abordé ce problème un peu auparavant:

Les prophètes proférèrent la Parole, Jésus l'incarna. Dieu, cependant, ne leur fit cadeau d'aucun langage, d'aucune syntaxe, d'aucune grammaire célestes; ils durent, pour s'exprimer, s'ingénier à tordre mots et phrases empruntés⁸⁸.

Cette révolution linguistique, qui s'est accomplie, pour les éléments essentiels, au cours de quelques générations, est le témoin le plus éloquent de la révolution spirituelle effectuée par le christianisme dans le monde antique. Aucune secte, aucune religion orientale n'a opéré une différenciation linguistique aussi profonde⁸⁹.

La méthode ainsi mise au jour peut être d'ailleurs généralisée. Ce ne sont pas seulement les concepts qu'il faudra bouleverser pour saisir le Mystère par l'intelligence, c'est toute l'existence humaine. Voilà pourquoi l'étude de la spiritualité apporte à la compréhension du

⁸⁵ P. 211.

⁸⁶ P. 216.

⁸⁷ P. 215. Non sans lyrisme, Henri de Lubac s'adresse ici au Christ lui-même.

⁸⁸ Gabriel WIDMER, «Théologie et philosophie», RTP 1968, p. 375.

⁸⁹ C. SPICO, *Agapè, prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire* (*Studia hellenistica* 10), 1955, p. XII. Ces deux citations dans *La Foi chrétienne*, p. 313, suivies d'exemples de néologismes chrétiens p. 314-319 et de tournures grammaticalement incorrectes p. 319-321.

christianisme: la vie des saints est à sa manière une exégèse de celle du Christ. C'est lui qui à travers eux se donne à voir, plus clairement que par le moyen de puissants raisonnements⁹⁰; mais il se donne à voir dans la réalité de ce qu'il est, c'est-à-dire comme Verbe incarné, Dieu lui-même fait homme, et non pas seulement comme initiateur d'un genre de vie évangélique, maître d'une morale supérieure qui ne serait, à tout prendre, qu'un parmi les grands hommes de l'humanité, les Socrate, les Confucius⁹¹. Il y a entre la pratique et le dogme un rapport essentiel qui est à double sens. En termes plus modernes, on dirait qu'il ne peut y avoir d'opposition entre "orthodoxie" et "orthopraxie"⁹². Ces termes, cependant, alimenteront la mauvaise humeur de notre théologien:

Orthodoxie, orthopraxie: laissons tomber ces mots abstraits, dont le second est brandi par des pédants, dont le premier ne se justifie pas par lui-même. Prenons les simples mots de l'Écriture et de la Tradition: Foi, Charité. Et reconnaissons qu'il est illusoire de s'imaginer qu'on gardera la seconde quand on aura congédié la première, tout comme de s'imaginer qu'on gardera la première si l'on refuse de lui faire porter ses fruits par la seconde. L'histoire le montre assez. La réalité actuelle, hélas, le confirme⁹³.

Il est notable que c'est l'intuition même des années de la guerre qui s'exprime dans ces phrases de trente-cinq ans postérieures, même si le ton est devenu plus maussade. On peut comparer le « paradoxe » que nous venons de citer à ces affirmations de « La lumière du Christ »⁹⁴:

Sans la vérité du dogme – quoiqu'il puisse y avoir de bons "infidèles" – on n'aura qu'une pratique apparente; mais, en revanche, sans la réalité de la pratique – quoiqu'il puisse y avoir de mauvais chrétiens – on n'aura non

⁹⁰ «La lumière du Christ» in *Théologie dans l'histoire I*, p. 214. *A contrario*, la fadeur des chrétiens obscurcit la figure du Christ: *Le Drame de l'humanisme athée (Œuvres complètes, 2)*, Paris, Cerf 1999, p. 129.

⁹¹ P. 218. Thème repris dans les *Autres paradoxes*, p. 194.

⁹² N'en déplaise à Edward SCHILLEBEECKX, *Les catholiques hollandais*, p. 21, cité avec une consternation visible dans les *Autres paradoxes*, op. cit., p. 232.

⁹³ *Autres paradoxes*, p. 285. Les paradoxes qui font suite à ce passage reprennent les termes mêmes de «La lumière du Christ» qui rejetait l'opposition *Evangelium Christi – Evangelium de Christo* due à Lessing (après Toland et Herder) et qui est traduite ici en «Évangile du Christ» et «Évangile annonçant le Christ». Voir «Commentaire du Préambule et du chapitre I de la Constitution dogmatique *Dei Verbum*», dans *La Révélation divine (Unam Sanctam, 70)*, Paris, Cerf 1968, p. 180 et note 7.

⁹⁴ P. 219. Le néologisme d'"orthologie" ne ressortit pas moins au sabir que l'"orthopraxie" décriée dans les *Autres paradoxes*, mais il faut reconnaître que Lubac n'a jamais abusé de ce langage; du reste, le mot figure dans cette citation entre guillemets.

plus qu'un dogme apparent. D'une part une charité frelatée; de l'autre, une croyance superstitieuse ou une orthodoxie verbale, une "orthologie" sans contenu réel.

Cet appel insistant à la vérité du dogme de Chalcédoine n'est pas sans évoquer pour nous l'exemple qui illustrait les propos du Père de Lubac au sujet de la méthode de transposition appliquée par les formules dogmatiques. On se souvient que notre auteur faisait observer les profonds changements imposés par le dogme de Chalcédoine aux concepts de nature et de personne. Il y a là en réalité bien plus qu'un exemple classique, même si l'on souligne que le Christ lui-même a donné l'exemple d'une pareille transposition dans sa propre prédication. En fait, tout notre texte le montre, il faut affirmer que le Christ est en lui-même transposition:

Construites tout entières, en un sens, avec des matériaux humains, les formules dogmatiques expriment cependant la vérité divine. Élaborées par des hommes, elles canalisent une part de la révélation divine. Mais c'est à la condition, encore une fois, qu'on les rapporte à cette révélation même, au Centre vivant, au Centre divin d'où tout rayonne et à qui tout doit nous conduire: à Jésus Christ. Jésus Christ, manifestation personnelle de la Charité⁹⁵.

Si donc la transposition est l'expression du Mystère à travers le langage humain devenu porteur d'un sens transcendant, nouveau et pourtant secrètement déjà possible, on peut bien appliquer ce terme au Fait de l'Incarnation. C'est Dieu lui-même, c'est la Charité elle-même, qui se manifeste personnellement à travers un homme – Jésus Christ. Dieu qui dépassait non seulement l'entendement humain, mais de façon générale l'humain, la créature en tant que telle, devient perceptible à l'homme en se faisant pleinement homme, tout en rendant cette humanité qu'il fait sienne porteuse d'un sens transcendant, bref, capable d'exprimer ce qu'il est comme Dieu. À la manière d'une formule dogmatique haussée du fonds culturel qui l'a vue naître jusqu'à l'expression du Mystère, la Personne du Christ, vrai Dieu et vrai homme, exprime Dieu dans son humanité⁹⁶ même et malgré la disproportion de cette humanité par rapport à la nature divine; elle l'exprime à travers ses paroles, ses gestes, ses attitudes, toute son existence⁹⁷. Cependant, de même que l'on se gardera d'imaginer que les dogmes sont l'émanation d'une métaphysique donnée, on se gardera

⁹⁵ P. 220.

⁹⁶ «Commentaire du Préambule et du chapitre I de la Constitution dogmatique *Dei Verbum*», p. 162.179s.224-225.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 162.224-231.

de penser que le Dieu ainsi révélé ne serait que l'hypostase des qualités humaines, même suréminentes, que l'on peut observer dans la Personne de Jésus. C'est autre chose qui est exprimé ainsi, ou plutôt, c'est Quelqu'un d'autre, et même le Tout-autre – car Jésus ne se prêche pas lui-même, si cela était, son témoignage serait sans valeur (Jn 5,31), alors qu'en réalité il cherche la gloire de celui qui l'a envoyé (Jn 7,18); et en même temps, il n'existe ni ne peut exister de révélation aussi plénière de Dieu que celle qui s'accomplit en Jésus Christ: «Dieu, personne ne l'a jamais vu; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui a conduit à le connaître» (Jn 1,18).

Ce risque d'aplatissement de la révélation n'est pas mentionné dans le texte que nous venons de commenter. Cependant, Henri de Lubac travaille au moment même de sa parution à un ouvrage qui paraîtra dès la libération, et dont certains passages sont déjà publiés dans *Cité nouvelle*: il s'agit du *Drame de l'humanisme athée*⁹⁸ où notre théologien rencontre notamment Ludwig Feuerbach et sa critique radicale de toute religion:

Dans sa *Vie de Jésus* (1835), Strauss disait en substance: les Évangiles sont des mythes où s'expriment les aspirations du peuple juif. Feuerbach dira pareillement: Dieu n'est qu'un mythe où s'expriment les aspirations de la conscience humaine. «Qui n'a pas de désirs n'a pas non plus de dieux... Les dieux sont les vœux de l'homme réalisés»⁹⁹.

Feuerbach du reste ne se prétend nullement athée en posant de semblables affirmations; sa seule ambition, dit-il, est d'expliquer «l'essence du Christianisme», de le faire advenir à sa réalité¹⁰⁰. Même constat dans la *Méditation sur l'Église*¹⁰¹, quelques années plus tard, puis dans *Athéisme et sens de l'homme*, en 1968, mais généralisé à l'athéisme contemporain: «[L'athéisme contemporain] veut moins, lui arrive-t-il de déclarer, évacuer la foi que la "développer"»¹⁰². Cet ouvrage désigne d'ailleurs Feuerbach pour initiateur du procédé d'herméneutique athée du christianisme¹⁰³. C'est dire que le Père de Lubac est bien au courant du risque que nous avons évoqué, et même qu'il s'agit là pour lui d'une préoccupation constante. Contre les prestiges des raisonnements visant à énerver la foi chrétienne, il n'a de cesse de

⁹⁸ Première publication en 1944; dernière réédition Paris, Cerf 1999.

⁹⁹ *Le drame de l'humanisme athée*, p. 24-25; citation de *La religion*, trad. J. Roy, 1864, p. 115.117.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 28-29.

¹⁰¹ *Méditation sur l'Église*, p. 194-195.

¹⁰² *Athéisme et sens de l'homme. Une double requête* de Gaudium et Spes (*Foi vivante*, 67), Paris, Cerf 1968, p. 23, avec pour le dernier mot référence à Maurice MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1965, p. 314.

¹⁰³ p. 25.

rappeler que Dieu est transcendant, et que Jésus Christ est celui qui nous l'a fait connaître¹⁰⁴.

Le Christ apparaît donc dans la réflexion du Cardinal de Lubac comme celui qui à la fois est l'objet de la transposition et en même temps la justifie parce qu'il est dans sa Personne même la transposition fondamentale, par laquelle l'humanité se révèle capable de dire le Mystère de Dieu; non pas l'humanité comme telle, du reste, mais dans la mesure où cette humanité-là est saisie par le Verbe pour devenir Parole de Dieu, par laquelle Dieu se dit lui-même. Encore faut-il préciser que le Christ n'apparaît pas là comme l'initiateur d'une gnose, c'est-à-dire d'une connaissance sur Dieu à laquelle il demeurerait encore extérieur. En réalité, il est en personne le Mystère qui prend place dans le monde. C'est donc de lui que découle toute transposition, soit en théologie, soit dans les formulations dogmatiques, comme dépassement du langage et surtout des systèmes de pensée qui ont fourni à une époque donnée le langage de la foi.

La différence avec l'analogie de l'être apparaît mieux au terme de cette réflexion. La transposition ne fonctionne pas de la même manière, parce que c'est dans le Christ et en lui seul qu'elle s'exerce; certes, on peut deviner comme une puissance obédientielle dans ces systèmes de pensée, une possibilité encore latente d'exprimer le Mystère – ce que Clément d'Alexandrie appelait les semences du Verbe; mais il est absolument nécessaire que passe le Christ lui-même pour mettre en acte cette possibilité. Cette actualisation n'est pas inscrite dans le fait de la Création. Si ceux qui ont élaboré ces systèmes de pensée étaient, en tant que créatures, porteurs d'un désir naturel de connaître Dieu, ce désir ne leur suffisait nullement à parler adéquatement du Mystère, puisque ce désir est aussi totalement impuissant à atteindre son objet que viscéralement ancré au cœur de l'homme¹⁰⁵. Mais ceci nous amène au bord de la question du surnaturel, ce qui déborde largement le cadre du présent exposé.

Abstract. – It is both necessary and hard to tell the Mystery. On one hand, some will only try to adapt the faith to the present way of thinking; on the other hand, some will try to preserve even the formulations of

¹⁰⁴ *Le drame de l'humanisme athée*, p. 132-133; *Athéisme et sens de l'homme*, p. 44; *Méditation sur l'Église*, p. 25. Contre un ecclésiocentrisme indu, *ibid.*, p. 195.

¹⁰⁵ Il se peut aussi que, si Lubac s'est, à notre connaissance, toujours refusé à employer l'expression d'analogie de l'être, c'est parce que celle-ci était devenue la trop commode justification d'un discours sur Dieu trop sûr de lui-même; une fois en effet que l'on avait pris la précaution oratoire d'affirmer que l'on allait parler de façon analogique, on avait tout loisir de parler de Dieu sans respecter son caractère tout autre.

theology without really thinking it. The only really traditional way to tell the Mystery is to transpose human language and philosophy in order to make them able to say the faith. This would not be possible if Christ had not done it first, and had not been himself the genuine transposition of God in our world, as shows Henri de Lubac in his works.

Key words: Henry de Lubac – fundamental theology – adaptation – transposition – revelation.