

Recension de  
Ladaria, Luis F., *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*, t. II,  
*Anthropologie théologique*, Éditions Parole et Silence, Paris,  
2011,  
publiée dans Lecuit, Jean-Baptiste, « Bulletin d'anthropologie  
théologique », *Recherches de Science Religieuse*, 2013/2 Tome  
101, p. 251-272.

2. Le jésuite espagnol Luis LADARIA, actuel secrétaire de la Congrégation pour la doctrine de la foi, fut professeur de théologie dogmatique à la Grégorienne à partir de 1984, après avoir enseigné à Madrid. Sous le titre *Mystère de Dieu et mystère de l'homme* parut en 2011 la traduction de l'*Anthropologie théologique* qu'il publia voilà près de trente ans en espagnol (1983) puis en italien (1986). Cette traduction donne enfin au lectorat francophone un traité d'anthropologie théologique parfaitement informé de la recherche internationale (allemande, espagnole, italienne et française), très clair et didactique, fournissant des dossiers bibliques, historiques et systéma-

tiques complets, muni d'un index des auteurs et d'une liste des publications de l'auteur. Malgré l'absence de développements approfondis concernant les vertus théologiques et l'eschatologie, simplement évoqués à la fin, l'ouvrage compte plus de 600 pages. Son ancienneté est en partie compensée par le fait qu'il fut réécrit en 1995, et par plusieurs ajouts : un utile chapitre initial sur l'histoire de l'anthropologie théologique, tiré d'un ouvrage de 1992 ; une mise à jour concernant la *Déclaration commune luthéro-catholique sur la justification* ; un appendice, au chapitre 2, traduisant un texte de l'A. sur la déclaration *Dominus Iesus*, extrait du document de la Congrégation pour la doctrine de la foi de 2002 portant sur cette même déclaration. Ce dernier ajout accentue le caractère plutôt romain de la théologie présentée dans l'ouvrage, déjà évoqué par la mention d'auteur figurant sur la couverture (Mgr Luis Ladaria, S.I.), et renforcé par l'insertion (non présentée comme telle) des canons du Concile de Trente concernant la justification et le péché originel, reproduits en français et en latin. Il ne s'agit pas d'un ouvrage de recherche, défendant des thèses personnelles et ouvrant des voies nouvelles en dialogue avec la pensée contemporaine, mais d'une synthèse équilibrée, à visée exhaustive, des principaux acquis de la jeune discipline qu'était l'anthropologie théologique dans les années 1980, faisant largement référence aux devanciers que furent Rahner, Balthasar, Flick et Alszeghy, Pannenberg, et Ruiz de la Peña, et s'inscrivant généralement dans les consensus contemporains. La pensée personnelle de l'auteur apparaît principalement dans ses prises de position tout en nuance à l'égard des thèses défendues par d'autres, et surtout dans l'idée directrice de l'ensemble : les êtres humains doivent être considérés théologiquement comme créés dans le Christ, élus et prédestinés en lui à la communion avec Dieu, selon sa volonté universelle de salut (cf. 1 Tm 2, 4), et dans l'unique médiation du Christ (cf. les deux appendices du ch. 1). L'hymne de l'épître aux Éphésiens (1, 3-10), commentée et citée en toute fin de l'ouvrage, en est la clef scripturaire. Selon cette logique théologique, le thème de la grâce aurait dû être traité avant ceux de la création et du péché. Mais comme la plupart des auteurs, LADARIA a préféré suivre l'ordre classique, « pour des motifs avant tout pratiques de distribution académique des arguments » (15) : création, péché et grâce. La priorité logique accordée à la grâce du Christ se manifeste toutefois dès la première partie – « L'homme et le monde comme créatures de Dieu » – dans l'importance accordée au sens christologique de la création (ch. 2). Celle-ci, finalisée par le Christ, est conçue (ch. 3) comme dépendance permanente et radicale de toutes choses à l'égard de l'action de Dieu, sans concurrence avec l'action de la créature, y compris en ce qui concerne l'évolution ou l'action libre, laquelle est tout entière de Dieu et tout entière de l'homme (148). L'homme est image de Dieu et centre de la création (ch. 4) : unité substantielle d'âme et de corps, il est irréductible au monde et à la matière, en tant qu'appelé dès sa création à la communion avec Dieu, à

l'image du Christ (205). Tout en affirmant que la conception thomasienne de l'âme forme substantielle et unique du corps est proche des catégories bibliques en ce qu'elle a d'unitaire, l'A. refuse la simple répétition des « formes du passé » (179), plaide pour la priorité du dialogique sur l'ontologique (187) et prône, avec Moltmann et Pannenberg, le recours à la notion biblique de l'esprit pour rendre compte de l'ouverture intrinsèque de l'homme à Dieu, appelé à recevoir son Esprit. S'il estime qu'il « n'existe pas de subjectivité humaine séparée du corps » (184), il considère l'immortalité de l'âme comme garantie de la conservation de l'identité individuelle dans la mort, indispensable pour que la personne puisse être ressuscitée. Quant à l'origine de l'âme, l'A. reprend avec quelques nuances la thèse largement reçue de Rahner selon laquelle « les parents sont la cause de tout l'homme », et cela par l'action même de Dieu qui, à son plan transcendant, est créatrice de tout l'homme. Il ajoute que cette création implique une intervention ne relevant pas de la causalité efficiente, mais de la causalité « personnelle », par laquelle Dieu constitue la personne en l'appelant à lui (221). L'unité de l'humanité a son fondement premier dans le Christ et sa grâce : elle est compatible avec l'hypothèse polygéniste. L'homme est gratuitement appelé à la communion avec Dieu (ch. 5) : c'est là son « unique "définition" théologique originale et première » (248). Cet appel appartient à son essence concrète, et lui confère une condition « supra-créaturale » (250), qui implique la rationalité, mais n'est pas impliquée par elle. L'A. ne précise pas, toutefois, en quoi cet appel entre dans la constitution ontologique de l'être humain. Il s'accorde avec H. de Lubac pour rejeter l'hypothèse de la pure nature, sans toutefois le suivre dans sa défense du désir naturel de la vision de Dieu (256). En ce qui concerne « l'homme appelé à l'amitié avec Dieu et pécheur » (2<sup>ème</sup> partie), il commence par traiter de l'« état originel » (ch. 6), en soulignant, selon un consensus bien établi, que la doctrine de la justice originelle accordée à l'être humain doit être pensée comme expression de la création de l'homme dans le Christ et du don originel de sa grâce. Cette grâce perdue par le péché est classiquement considérée comme source des dons « préternaturels » d'immortalité et d'intégrité (exemption de la concupiscence). Avec la majorité des théologiens, l'A. estime que l'immortalité originelle ne doit pas nécessairement être pensée comme absence de mort biologique, mais comme faculté de vivre celle-ci en tant que progrès dans la communion avec Dieu. En accord avec la conception biblique du péché, et en opposition avec l'« hamartiocentrisme » qui a trop longtemps sévi (selon lequel Jésus serait le simple réparateur du péché, et la doctrine du péché originel serait antérieure à la christologie), l'A. invite à privilégier la théologie néotestamentaire de la création dans le Christ, et la dépendance de la théologie du péché originel (ch. 7) à l'égard de la christologie. Le péché originel doit être pensé comme privation de la grâce du Christ et des médiations de cette grâce (car la grâce, comme le péché, nous atteint par la médiation

des autres). À ce titre, il est inimitié contre Dieu, et donc péché, mais en un sens seulement analogique, car il précède l'usage de la liberté personnelle, requis pour qu'il y ait péché au sens propre. Dans sa transmission, le rôle de la génération physique doit être fortement relativisé, au profit de la génération sociale et culturelle. Tout en s'accordant avec un Schoonenberg pour reconnaître au « péché du monde » un rôle essentiel dans le péché originant, l'A. attribue au premier péché, en tant qu'il introduit une situation nouvelle, un rôle spécial dans l'universalité du péché, sans toutefois lui attribuer une nature ou une gravité particulières. Pour penser « L'homme dans la grâce de Dieu » (3<sup>ème</sup> partie), il faut redécouvrir, en deçà de la théologie scolastique, la notion de grâce dans la Bible et la Tradition patristique (ch. 8), ce qui conduit à redonner la priorité à l'autocommunication de Dieu lui-même à l'homme (grâce dite « incréée ») par rapport à la transformation de l'être humain par Dieu (grâce dite « créée »). Après un chapitre biblique et historique sur la justification (ch. 9), dans lequel l'initiative de Dieu est soulignée (« Dieu opère lui-même l'acceptation de la liberté humaine » [438]), les différents aspects de la grâce (justification, sanctification, divinisation, inhabitation, etc.) sont synthétisés sous le primat de la filiation divine (ch. 10). L'essentiel est résumé dans ce qui pourrait être la phrase clef de tout l'ouvrage : « la création du monde dans le Christ et surtout la création de l'homme à l'image de Dieu en Jésus [cf. les premiers chapitres] ont pour conséquence le fait que l'être humain arrive à être lui-même en réalisant le dessein de Dieu sur lui, quand il participe à la relation propre de Jésus avec Dieu et avec les hommes (filiation et fraternité) » (518). C'est l'Esprit qui fait entrer dans cette participation, de telle façon qu'il y ait entre nous et chaque personne de la Trinité des relations différenciées : contrairement à ce qu'affirmaient les scolastiques, ce n'est pas la Trinité qui nous adopte, mais le Père. Dans l'ultime chapitre, traitant de la vie de l'homme justifié, l'A., sans plaider pour l'emploi de l'expression « grâce créée » (d'ailleurs évitée à Trente), défend sa réalité, à la lumière des affirmations néotestamentaires sur le renouvellement intérieur de l'être humain. Elle ne peut pas être pensée comme simple « création », mais comme effet de l'auto-communication de Dieu : « Tout ce qui nous rapproche de Dieu et nous pousse sur le chemin vers lui est produit en nous par l'Esprit Saint qui, à chaque instant, actualise notre être de fils de Dieu [...] ou nous pousse à sortir du péché » (554).

Les principaux atouts de cet ouvrage sont la richesse de sa documentation biblique et historique, la qualité de sa synthèse des approches contemporaines et de la présentation des grands consensus actuels, qu'il s'agisse notamment des points suivants : la dimension christologique de l'être à l'image de Dieu ; le refus de l'hypothèse de la pure nature ; la compatibilité de la création et de l'évolution, ou du péché originel et du polygénisme ; la relecture christologique de la doctrine de la justice originelle et des dons préternatu-

rels; le poids du « péché du monde » et du rôle de l'engendrement social dans l'universalité du péché; la priorité de la christologie sur la doctrine du péché originel; la priorité de la grâce d'auto-communication sur la grâce créée; la conception non concurrentielle des rapports entre action de Dieu et action de la créature, à propos de l'origine de la personne ou de l'action libre, etc. Malgré son ancienneté (1995 pour l'édition *completamente riscritta*), l'ouvrage constitue donc une précieuse référence. Quoique théologiquement proche de l'œuvre de J. L. Ruiz de la Peña, à laquelle il se réfère assez fréquemment, il a tout à lui envier sur un point qui constitue son principal défaut: il n'accorde malheureusement qu'une place infime à la philosophie contemporaine (phénoménologie, philosophie de l'esprit), aux sciences humaines (psychologie, psychanalyse), ou à la biologie (neurosciences), la théorie de l'évolution étant toutefois prise en compte, de façon ouverte et bien informée.

3. Dans son livre *La vie cachée. Une anthropologie théologique*, Gerhard SAUTER, professeur de théologie systématique à la faculté de théologie protestante de l'université de Bonn, présente une réflexion originale, dont la thèse principale est que la « question ouverte » qu'est l'être humain ne trouve de réponse théologique qu'en référence à l'action de Dieu, telle qu'elle est à l'œuvre dans la création, l'élection, la libération, la réconciliation, le pardon, la rédemption. Le « fil rouge » de son anthropologie est la référence à « l'action multiforme de Dieu pour l'être humain » (37), qui est appelé par lui et saisi par son action. Le lecteur attendant un traitement classique des thèmes anthropologiques (données bibliques, histoire de la théologie, approche systématique), selon une articulation du type création-péché-grâce, sera quelque peu dérouté par la façon de procéder de l'auteur: en quinze chapitres que ne structure aucun regroupement en parties principales, il explore une série d'expériences fondamentales de l'être humain dans sa relation à Dieu: condition de créature appelée par Dieu (ch. 3), besoin d'orientation, de sens et de justification (ch. 4), perception de soi en tant qu'expérience de foi (ch. 5), liberté et consentement à la volonté de Dieu (ch. 6), vie dans l'Esprit (ch. 7), naissance et nouvelle naissance (ch. 8), souffrance (ch. 9), parole et foi (ch. 10), mémoire et oubli (ch. 11), vieillissement (ch. 12), préparation à la rencontre dans la mort (ch. 13). Les deux chapitres initiaux sont introductifs. Ils traitent des conditions de possibilité de l'anthropologie théologique (ch. 1) et de l'être humain en tant que question pour lui-même (ch. 2). Les deux derniers chapitres sont rétrospectifs et traitent les questions générales du rapport entre l'anthropologie théologique et les autres disciplines (principalement la philosophie et la théologie dans son ensemble). Les maîtres à penser de l'A., souvent cités au cours de l'ouvrage, sont Qohéleth, Paul, Augustin, Luther, Pascal et Kierkegaard. L'ouvrage est doté d'un index des références bibliques, d'un index thématique et d'un index des noms, dont les théologiens catholiques