

Extraits de la recension de la *Theologische Anthropologie* de Thomas Pröpper (2011), dans Lecuit, Jean-Baptiste, « Bulletin d'Anthropologie théologique », *Recherches de Science Religieuse*, 101/2 (2013) 251-272

- I. Ouvrages généraux (1-3)
- II. Anthropologie théologique fondamentale (4-6)
- III. Grâce (7-9)
- IV. Eschatologie (10)

I. Ouvrages généraux

- 1. PRÖPPER Thomas, *Theologische Anthropologie*, 2 tomes, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2011, 1534 p.
- 2. LADARIA Luis F., *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*, t. II, *Anthropologie théologique*, Éditions Parole et Silence, Paris, 2011, 620 p.
- 3. SAUTER Gerhard, *Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2011, 384 p.

1. L'*Anthropologie théologique* de Thomas PRÖPPER, professeur émérite de la faculté de théologie de Münster, était depuis longtemps annoncée par lui et attendue par ceux qui connaissaient ses travaux, accordant une importance primordiale à la pensée moderne de la liberté. Des difficultés de santé en avaient retardé la sortie de sept ans, laquelle fut malgré tout hâtée par la prise en charge de quatre de ses dix-sept chapitres par des élèves de l'auteur. Rédigé dans un style clair quoique souvent difficile et fort abstrait, cet ouvrage de plus de 1500 pages est structuré en deux parties occupant chacune un tome: la première est consacrée à la vocation de l'homme à la communion avec Dieu, la seconde au péché (II, A) et à la grâce (II, B). Son originalité ne tient pas à cette structure, mais à la thèse qui constitue l'idée directrice et la matrice de ses développements: dans la mesure où le cœur de la foi chrétienne est l'amour de Dieu *librement* manifesté et communiqué en Jésus-Christ, appelant une réponse *libre* de l'homme, la pensée philosophique de la liberté (*Freiheitsdenken*), telle qu'elle est née à l'époque moderne (en particulier chez Kant et Fichte), et fut approfondie par Hermann Krings ou Johannes Heinrichs, est la forme de pensée (*Denkform*) la plus appropriée pour penser aujourd'hui la relation libre entre Dieu et l'être humain dans l'histoire. Elle doit être résolument préférée à la *Denkform* métaphysique d'inspiration aristotélicienne et néoplatonicienne qui a longuement prévalu en théologie. Les dos-

siers bibliques et historiques sont très complets et magistralement dominés, tout comme la présentation des principaux débats contemporains (presque exclusivement dans la sphère germanique). Ils fournissent une synthèse si riche qu'elle suffirait à donner à cet ouvrage une grande importance.

En introduction, après avoir établi que l'être humain, malgré les progrès scientifiques, reste question toujours ouverte et échappe à toute définition (ch. 1), PRÖPPER, à la suite d'auteurs comme Rahner, Balthasar, Kasper, Jüngel ou Greshake, justifie la structuration de l'anthropologie théologique (ch. 2) en montrant que, selon la foi, l'être humain est appelé à la communion avec Dieu et créé pour elle (t. I), pécheur en tant qu'il ne tient pas compte de Dieu (t. II, A), aimé de Dieu dans le Christ, et bénéficiaire de sa grâce (t. II, B). *Dans la première partie*, il commence par penser l'être-à-l'image-de-Dieu (ch. 3) comme la vocation inamissible de l'homme à la communion avec Dieu, au sens de la possibilité pour lui d'être destinataire d'une parole de Dieu (*Ansprechbarkeit für Gott*). Cette *Ansprechbarkeit* implique pour l'homme la capacité d'entendre la parole de Dieu et d'y répondre. Elle est ancrée dans son être de créature et peut être portée à son accomplissement par la libre donation de Dieu, qui la présuppose.

Dans les pages consacrées à l'épineuse question des rapports entre nature et grâce (ch. 4), l'A. emboîte le pas à H. de Lubac pour attribuer à l'usage du concept aristotélien de nature l'origine du faux dilemme entre naturalisme et extrinsécisme, selon lequel ou bien la nature humaine est ordonnée à la grâce, au risque que celle-ci devienne un dû, ou bien la nature humaine n'a de fin que naturelle, au risque que la grâce ne la concerne qu'extérieurement et superficiellement. S'inspirant des réflexions de Balthasar et Heinrichs concernant la liberté finie dans son rapport à la liberté infinie, il conclut que l'ordination fondamentale de l'homme à la communion avec Dieu doit être pensée de telle façon que son accomplissement par Dieu soit essentiellement *libre*. Cela est possible parce que, comme « l'analogie de l'amour humain le rend évident, seul ce qui advient par la *liberté* dont on ne dispose pas, peut *accomplir* la liberté que nous sommes. Nous ne voulons aimer et être aimés que de manière libre » (303). Dans la mesure où la grâce, en tant qu'événement d'amour, est essentiellement libre et gratuite, il n'est pas nécessaire de postuler avec Rahner un existential surnaturel pour respecter sa gratuité : « rien n'empêche d'attribuer à la *nature créée* le désir » de cette grâce (304).

Dans la seconde moitié de cette première partie, l'A. remplit la tâche philosophique impliquée par les deux principaux acquis théologiques antérieurs : montrer « la possibilité pour l'homme d'être le destinataire de la parole de Dieu (*Ansprechbarkeit für Gott*) », ainsi que « l'ordination essentielle de l'homme à la communion avec Dieu, de telle façon qu'il soit en même temps compréhensible que la donation effective de Dieu, sa révélation et sa grâce, ne peuvent

[...]

pour lire les pp. 254-257 : voir la revue ou http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=RSR_122_0251

sens que la dualité des sujets humain et divin en dialogue s'y verrait en réalité, contre l'intention de ses promoteurs, absorbée dans la seule autodétermination de la liberté de Dieu. L'A. défend un molinisme sans science moyenne et sans prédestination infaillible, qui converge avec la pensée moderne de la liberté (*Freiheitsdenken*): en définitive, « une détermination absolument infaillible du plan divin sur le monde et sur l'activité de la grâce ne peut plus être maintenue » (1435).

La puissance intellectuelle dont fait preuve cet ouvrage, sa créativité, la maîtrise des dossiers sur laquelle il repose, ainsi que la pertinence de son idée maîtresse selon laquelle la *Denkform* de la pensée moderne de la liberté est particulièrement appropriée à la construction d'une anthropologie théologique contemporaine, en font une œuvre majeure, qui fera longtemps référence. En dépit de sa longueur, il ne faut pas y voir une anthropologie complète: certaines questions essentielles en sont quasiment absentes: celles de l'accomplissement eschatologique de l'être humain, de sa constitution ontologique spirituelle et corporelle, de sa place dans l'évolution, de la définition de la personne ou de l'être personnel de l'embryon, du rapport entre culture et nature, etc.

Si cette *Theologische Anthropologie* de PRÖPPER est l'aboutissement de toute une vie de recherche, dédiée au renouvellement de la théologie par la prise en compte de la pensée moderne de la liberté, elle doit être aussi regardée – c'est le propre des grandes œuvres – comme le point de départ d'un nécessaire processus de réception critique. Certaines de ses thèses ou de ses conclusions ne manqueront pas de susciter le débat et d'appeler clarifications et approfondissements. Relevons tout d'abord que les développements sur la subjectivité libre sont essentiellement centrés sur le « je ». Le caractère intersubjectif de l'être personnel, le caractère responsif de la personne comme être appelé, fortement soulignés dans la phénoménologie française (laquelle est malheureusement absente de l'ouvrage), sont certes mentionnés (641s) à propos du personalisme dialogique de Krings, lui-même dépendant de la prise en compte de l'intersubjectivité par Fichte. Mais cela est rapide et reste marginal. Une approche théologique affirmant à juste titre le caractère structurant de la possibilité d'être le destinataire de la parole de Dieu (*Ansprechbarkeit für Gott*) ne devrait-elle pas opter pour une conception d'emblée dialogale, intersubjective, de l'être libre et personnel? Une telle conception permettrait de repenser un aspect essentiel de la liberté humaine qui, à mon sens, est insuffisamment pris en compte par Pröpper: la liberté concerne la volonté, laquelle n'est pas seulement une faculté de choix, mais de désir. Sans reprendre l'idée métaphysique d'une ordination constitutive de la volonté vers le bien (incompatible selon l'A. avec l'idée de liberté comme autodétermination), ne faut-il pas tenir compte du rôle de l'intersubjectivité, et plus particulièrement de la culture et du langage, dans l'émergence du

désir, y compris du désir spirituel? La volonté humaine n'est pas seulement faculté élective, mais tendance vers l'accomplissement, laquelle peut devenir si puissante qu'elle supprime la possibilité de certains actes, sans pour autant anéantir la liberté. Il y a bien sûr le cas limite de la vision de Dieu, dans laquelle la liberté finie perd la liberté de se détourner de Dieu, dans le moment même où elle est portée à son plein accomplissement, et se réalise comme « faculté du définitif » (Rahner), mais aussi, en ce qui concerne l'existence terrestre, l'impossibilité, pour celui qui est profondément uni à Dieu, de faire autrement que de persévérer dans la fidélité. La conception pröpperienne de la liberté ne prend pas en compte la compatibilité entre nécessité et liberté, en Dieu lui-même, dans le Christ, et en l'être humain, alors que, comme l'écrivait J.-B. Metz, « la nécessité de ne-plus-pouvoir-faire-autrement n'est pas une contradiction, mais un effet formel de la liberté bien comprise » (*Encyclopédie de la foi*, II, 1965, 477); ou encore: « la liberté de choix [...] est un mode transitoire de la liberté » (Greshake, *Gregorianum*, 2004, 430).

Cette conception implique également, nous l'avons vu, l'abandon de la pensée classique selon laquelle Dieu joue un rôle causal, en tant que cause première, dans l'autodétermination de la volonté humaine. Selon l'auteur, l'autodétermination de l'homme est une activité qui lui est rigoureusement propre. Le soupçon de semi-pélagianisme que peut susciter une telle approche n'est que renforcé par le refus (justifié à mes yeux) de corriger cette thèse moliniste à la façon moliniste, c'est-à-dire par l'idée de science moyenne assurant la prédestination infaillible. Certes, ce soupçon est potentiellement dissipé par l'affirmation, aussi claire que peu développée (2 pages seulement) « du rôle de l'Esprit dans la constitution de la foi » (1338), Esprit qui « triomphe de notre hésitation et de notre résistance, et modifie l'orientation fondamentale de notre vouloir » (1339). Mais dans la mesure où PRÖPPER refuse le dépassement de la querelle sur la grâce par le recours à la transcendance de Dieu (permettant de penser que notre agir selon Dieu soit tout entier de nous en étant tout entier de Dieu), ne se met-il pas dans l'impossibilité de penser conceptuellement la façon dont l'Esprit peut agir en nous pour nous libérer et orienter notre vouloir, alors même qu'il refuse le recours au mystère pour son défaut de conceptualité? En tout cas, il ne propose rien en ce sens. Je pense que sa critique de la position devenue dominante (recours à la transcendance et au mystère) doit être soumise à son tour à la critique, en tenant compte, en plus des auteurs cités par Pröpper (Schoonenberg, Rahner, etc.), des réflexions de Sertillanges sur le mystère de l'action créatrice de Dieu (reprises par Flick et Alszeghy ou Ruiz de la Peña), ou celles de Gaston Fessard sur l'adage ignatien « Fie-toi en Dieu, comme si tout le succès de l'affaire dépendait de toi, et rien de Dieu, et mets-y toute ton œuvre, comme si toi tu ne faisais rien, et Dieu seul faisait tout » (*La dialectique des exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, 1956).

S'agissant de la théologie de la grâce, d'autres difficultés apparaissent, qu'il est impossible de détailler ici et que je signale sous forme de questions : l'abandon du concept de grâce créée ne rend-il pas nécessaire une nouvelle approche du renouvellement intérieur de l'être humain et de sa sanctification, dont Pröpper ne dit presque rien ? La présence intérieure de Dieu peut-elle être réduite, par respect de la transcendance de Dieu, à celle de l'Esprit (1331), alors que le Nouveau testament ne manque pas d'affirmations de la présence intérieure du Christ et du Père lui-même ? Une théologie de la grâce peut-elle être aussi peu élaborée en ce qui concerne le thème de l'inhabitation trinitaire ? La conception de la justification qui découle de la pensée de Pröpper est-elle compatible avec le cœur même de la déclaration commune luthéro-catholique sur la justification, dans lequel est notamment, affirmé au § 16 : « Nous sommes justifiés en lui seul lorsque nous recevons ce salut dans la foi. *La foi elle-même est don de Dieu par le Saint-Esprit* » ? Si non, comme cela semble être le cas, n'est-il pas de sa responsabilité théologique que de prendre clairement position ? Enfin, la prise de distance avec l'ontologie métaphysique (notamment dans sa version thomiste) au profit de la *Denkform* de la liberté, pour justifiée qu'elle puisse être dans le projet d'une théologie accessible aux contemporains, ne permet plus de penser certains thèmes que ladite ontologie permettait de traiter ou d'éclairer : la continuité personnelle entre l'existence terrestre et l'existence ressuscitée, moyennant le concept d'âme ; la dignité personnelle de tous les individus de l'espèce biologique humaine, moyennant le concept de nature humaine ; l'origine de l'espèce humaine et de l'individu humain, moyennant le concept de création immédiate de l'âme humaine, par exemple. Pour relever jusqu'au bout le défi d'un changement de paradigme, ne faudrait-il pas reconnaître que la prise en compte de la *Denkform* de la liberté doit être accompagnée d'un renouvellement de l'ontologie, une des voies possibles étant le recours à une ontologie structurale relationnelle (Rombach, Knauer, Zubiri) ? Une telle ontologie aurait d'ailleurs elle aussi une affinité remarquable avec une dimension du mystère chrétien tout aussi importante que celle de l'amour et de la liberté : la dimension trinitaire.

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-