



LUBAC, Henri de, *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*

Jacques Doyon

Volume 36, numéro 3, 1980

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705822ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705822ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Doyon, J. (1980). Compte rendu de [LUBAC, Henri de, *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*]. *Laval théologique et philosophique*, 36(3), 329–331. <https://doi.org/10.7202/705822ar>

D'abord dans son *Opuscule 4*, il affirme nettement et pour la première fois que le Christ a, comme nous, une volonté *humaine*, mais que celle-ci est préservée, par l'union à sa volonté divine, de la contrariété à cette volonté divine que nous connaissons, nous, comme pécheurs. Il y a donc, pour une première fois, une distinction posée entre altérité et contrariété. Maxime continue cependant de voir dans le texte de Luc 22, 42 un mouvement naturel de la chair. On trouve une doctrine assez semblable dans l'*Opuscule 20*. Mais pour comprendre toute la pensée de S. Maxime, il faut se référer à d'autres de ses œuvres où il précise ses notions de « nature » et de « personne » et explique leurs relations, que ce soit, dans le cas des Personnes divines, par rapport à l'unique nature divine, ou, dans le cas de la Personne du Fils, par rapport à ses deux natures, divine et humaine. Dans le cas de la Trinité, Maxime affirme non seulement que l'unique nature divine est *en* trois Personnes, mais qu'elle *est* les trois Personnes. Dans le cas du Christ, il dit que l'unique Personne du Fils est *en* deux natures et qu'elle *est* ces deux natures. Cette dernière affirmation est sûrement à nuancer. L'identité de la Personne du Fils avec ses deux natures n'est pas pure et simple : elle appelle aussi une distinction réelle. Si la Personne du Fils s'identifie à la nature divine, comme celle du Père et celle de l'Esprit d'ailleurs, elle ne s'identifie pas à la nature humaine abstraite, mais à une humanité concrète, à un homme concret. Maxime ne parvient pas à s'exprimer aussi clairement, parce qu'il n'arrive jamais à distinguer nettement « essence » et « existence », au dire de Balthasar cité par Léthel (page 84, note 43).

Mais c'est dans son *Opuscule 6* que Maxime parviendra à une solution définitive du problème soulevé par Serge. Cet opuscule commente le texte « Père, s'il est possible que cette coupe s'éloigne de moi ». L'essentiel de sa pensée sera repris dans le texte dogmatique du concile de Latran de 649, convoqué par Martin I^{er}, texte rédigé par Maxime lui-même. Le grand approfondissement apporté par Maxime peut s'exprimer ainsi : il y a deux volontés et deux opérations chez le Christ conséquentes à ses deux natures divine et humaine ; mais parce que son unique Personne divine existe dans ces deux natures et s'identifie à elles, elle veut sa volonté humaine à se conformer en tout à sa volonté divine qui, elle, s'identifie à celle du Père. En conséquence, *le Christ a voulu aussi de volonté humaine le salut de l'homme ; sa liberté humaine s'est engagée dans ce salut.*

Entre-temps, bien des événements contradictoires se déroulent. Jean IV, à l'opposé

d'Honorius, prend position contre le monothélisme et condamne l'*Ectèse* d'Héraclius, qui renonce à la doctrine qu'il y professait. Mais le successeur d'Héraclius, Constant II, soulève de nouveau la querelle du monothélisme, le Pape Théodore I^{er} poursuivant la lutte de Jean IV. Le pape est soutenu par Maxime qui affirme sa foi en la primauté romaine. Constant, pour assurer l'unité de l'empire en face du péril musulman, veut faire cesser toute querelle en revenant au point de départ : il interdit, sous peine de graves sanctions corporelles, de poser même la question d'une ou de deux volontés et opérations chez le Christ. Le pape Martin I^{er} convoque le concile de Latran qui, outrepassant les ordres de l'empereur, définit solennellement ce corollaire du dogme de Chalcedoine : «...nous confessons ses deux natures unies sans confusions ni division, de même conformément aux natures, nous affirmons deux volontés, la divine et l'humaine, ainsi que deux opérations naturelles, la divine et l'humaine, cela pour confirmer parfaitement et sans omission que le même et unique Jésus-Christ, Notre-Seigneur et Dieu, est vraiment par nature Dieu parfait et homme parfait — à l'exception du seul péché — et qu'ainsi il voulait et opérait en même temps divinement et humainement notre salut ».

Avec ce dogme, l'histoire de Jésus est interprétée comme « l'histoire humaine d'une Personne divine ». Martin I^{er} et Maxime paieront de leur vie cette affirmation de la liberté de l'Église et ce progrès effectué par le dogme chrétien. Pourtant l'Église de Rome, sans jamais consentir à anathématiser Maxime, ne le soutiendra plus, pas davantage qu'elle n'avait soutenu Martin I^{er} dans son exil. Maxime n'en mourra pas moins dans la profession de sa fidélité au dogme chrétien et à Rome, se méritant ainsi le titre de « confesseur ». Témoignage pour certains théologiens de notre époque si prompts à critiquer Rome, et si peu courageux pour défendre l'orthodoxie de la foi !

Jean-Guy PAGÉ

Henri DE LUBAC, *Recherches dans la foi.*

Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne. Coll. « Bibliothèque des Archives de Philosophie », 15,5 × 23,5 cm., Paris, Beauchesne, 1979, 152 pp.

L'auteur a réuni dans ce volume trois études écrites à quinze ou vingt ans d'intervalle. La première, sur *la philosophie chrétienne*, remonte à

1936 et nous replonge dans les discussions avec Gilson, Maritain et Blondel, le plus actuel des trois étant Blondel, auquel on retourne de plus en plus. Elle vient en dernier dans le volume, peut-être parce qu'on y suit la chronologie des auteurs étudiés. On y pose la question, que l'auteur prétend être toujours actuelle, de l'existence et de la pertinence d'une philosophie chrétienne pour tenir vraiment compte du réel dans toutes ses dimensions, en particulier de cette réalité majeure et centrale qu'est l'Incarnation du Fils de Dieu et de ses conséquences sur la totalité. Gilson reconnaît le fait historique de la philosophie chrétienne, i.e. née de la foi, un peu comme Platon est né de l'orphisme. La philosophie, en effet, rationalise une intuition qui a son origine dans une histoire particulière. « Elle n'enfante pas sans avoir été fécondée. » — Maritain, de son côté, distingue le révélé qui est accessible à la raison, mais difficilement, et le révélé proprement surnaturel. Pour ce qui est du premier, la révélation chrétienne a été d'un grand secours à la philosophie, en donnant une place centrale aux notions de personne, de liberté, d'existence, de service, d'amour, etc... Le révélé proprement surnaturel demeure un au-delà de la philosophie, réservé aux seuls théologiens. — Blondel va plus loin, il montre que l'exploration du mystère de l'homme, introduit au cœur de la démarche philosophique elle-même le vœu de son dépassement et l'attente d'une révélation possible. Cette perspective a été maintenue et prolongée (l'auteur y fait peu référence) par des penseurs tels que Rahner et Schillebeeckx, lesquels reprennent l'étude de toutes les réalités humaines en montrant cette dimension d'attente et d'ouverture sur un au-delà, sur le transcendant, à tel point que Rahner appelle « existencial surnaturel » cette attente jamais assouvie qui définit l'homme profondément. L'étude de l'auteur, qui manifeste sa préférence pour la perspective de Blondel, ne suit pas la piste ainsi ouverte, piste qu'il connaît d'ailleurs fort bien : par exemple, ses études sur Teilhard de Chardin. Il me semble que Marcel Légaut est aussi de cette école. Si cet article qui date des années trente avait été repris et complété, il aurait pu prendre la direction que nous venons d'indiquer ; tel quel, il demeure vraiment incomplet.

Le deuxième article, portant sur Origène, a été esquissé dans ses grandes lignes en 1950. C'est, il me semble, le plus original et le plus actuel. La question du « mensonge utile », connue de Platon et de Bouddha, est posée à propos de Dieu. Lui, qui est l'entière vérité, nous instruit-il et nous

guide-t-il au moyen de mensonges utiles ? Origène se pose cette question à propos de *Jérémie* 20,7 : « Tu m'as séduit Seigneur, et je me suis laissé séduire. » Après avoir longuement et subtilement analysé la pensée d'Origène, l'auteur en vient à dire que les paroles de l'Écriture qui, à première vue, et interprétées au pied de la lettre semblent fausses, visent cependant une vérité essentielle, quand on dépasse l'anthropomorphisme, l'analogie pédagogique. Ainsi la colère de Dieu n'est pas comme la nôtre. Elle est son amour qui veut notre correction et notre guérison, si nous savons profiter des conséquences néfastes de nos erreurs et de nos fautes pour nous convertir. Les peines dues au péché sont toujours médicinales, comme le remède qui guérit, la correction paternelle pédagogiquement nécessaire. Certains en ont conclu qu'Origène prêchait l'apocatastase et la non-existence de l'enfer éternel, puisque, selon lui, la colère de Dieu et ses punitions ne sont pas éternelles, mais toujours médicinales. L'apocatastase a été la doctrine de Grégoire de Nysse et, plus tard, de Pic de la Mirandole, mais certainement pas d'Origène, comme l'auteur nous le rappelle à la suite de quelques autres spécialistes d'Origène. Selon Origène, quand l'amour de Dieu a épuisé ses moyens pour la conversion de quelqu'un, y compris les peines médicinales, attribuées à sa colère, il l'abandonne à lui-même, à sa décision libre et irrévocable. L'enfer éternel, c'est le silence dernier, l'oubli où l'on n'est « ni absout, ni condamné, mais perdu ».

Le chapitre sur saint Anselme est lui aussi très actuel. Le projet d'Anselme était, comme théologien, d'aller de la foi à la vision. Il cherche donc à *voir* ce qu'il *croit* d'abord, par une recherche rationnelle dont il espère qu'elle le fera de plus en plus s'approcher de la pleine connaissance et de la possession de Dieu. Mais cet effort, accompli avec une rigueur qui prépare Thomas d'Aquin, ne le satisfait pas, « car ce n'est pas finalement par la voie de l'intelligence que Dieu est trouvé, mais par la voie de l'amour ». Cette « docte ignorance » est découverte au terme d'une recherche rigoureuse et géniale sur l'existence et les attributs de Dieu qui occupe les deux tiers du *Proslogion* ; elle n'est donc pas la voie la plus facile. Mais elle est le plus bel hommage que l'intelligence laborieuse et humble peut rendre à son créateur, Dieu plus grand que tout. Thomas d'Aquin trouvera lui aussi au terme de sa vie que son œuvre n'est que de la paille, quand approche le moment de la vision, qui éclaire l'âme de ses premières lueurs. Plus tard, Nicolas de Cues et Jean de la Croix tiendront le même langage. Chez

Augustin la recherche dans la foi était toute entière habitée par l'amour et faisait goûter l'objet tout en l'analysant. Pourtant, même lui termine ses recherches sur la Trinité par un aveu d'impuissance. Anselme est satisfait de sa recherche; il a trouvé réponse à ses questions, mais son Dieu est toujours absent. Il tient un discours sur Dieu quasi parfait pour son époque. Mais ce discours ne lui donne pas Dieu. L'idéal de la connaissance amoureuse s'étant disloqué, la recherche intellectuelle et rationnelle part de son côté, avec ses catégories, ses abstractions; l'amour est ainsi séparé, avec son besoin d'union réelle et concrète. Une conséquence de la spécialisation! Une bénignité de Dieu, qui se révèle aux humbles.

Ces trois essais ont beaucoup en commun; ils laissent entrevoir un au-delà de l'intelligence et de la rationalité dans lequel habite le *mystère*: qu'il s'agisse du *mystère « du silence dernier de Dieu pour ceux qui sont perdus à jamais »*, du *mystère de Dieu*, ineffable, que « l'œil n'a point vu, ni l'oreille entendu et qui n'est point monté jusqu'au cœur de l'homme », ou du *mystère de l'homme* que la philosophie soupçonne, mais qui la dépasse et appelle une révélation.

Jacques DOYON

Université de Sherbrooke

William HARE, *Open-mindedness and Education*.

Montreal: McGill-Queen's University Press, 1979. xii + 166 pages. \$12.50.

This little study of a neglected concept is an important contribution to the philosophy of education and, secondarily, to ethics and epistemology. Basically a piece of conceptual analysis, it is clear, thorough, unpretentious and gracefully written. Hare spells out the practical importance of each of his major conclusions and supplies useful examples from real life. He is obviously well-acquainted with the relevant literature from contemporary philosophy, psychology and educational theory, and he moves easily from discipline to discipline.

Towards the end of the volume, Hare summarizes his six main points: (a) "Open-mindedness is logically unrelated to *what* one believes: neutrality and doubt are neither necessary nor sufficient for open-mindedness"; (b) "Open-mindedness *is* logically related to the concept of education and is consistent with other valuable attitudes"; (c) "Open-mindedness is an attitude we can have to settled as well as to

ongoing issues. It involves being willing to revise one's views in the light of counter-evidence. No subject matter in itself clashes with open-mindedness"; (d) "No particular method of teaching in itself excludes or ensures open-minded teaching"; (e) "There is some evidence that discussion methods may be more effective in changing attitudes than more formal approaches, but the evidence relating to the claim that the neutral-chairman approach more effectively promotes open-mindedness than other approaches is inconclusive"; (f) "There is much evidence available indicating the many ways in which a teacher may unwittingly fall short of objectivity and impartiality, and anyone seriously pursuing open-mindedness cannot ignore this evidence" (pp. 130-131). In the process of elaborating of and defending these points, Hare considers the relation of open-mindedness to such things as rationality, neutrality, prior commitment and tenacity; and he makes interesting and reasonably effective criticisms of, e.g., Kohlberg's critique of the "bag of virtues" approach to moral education, G. Allport's claim that open-mindedness logically cannot be attained, Stenhouse's "neutral-chairman" model of the ideal teacher, Michael Young's relativistic views on curriculum structure, and various possible objections to open discussion in the classroom.

My only objections to Hare's study both relate to the price that is paid for one of the book's principal virtues, its conciseness. I have the strong suspicion that several of Hare's examples of close-mindedness have been taken out of context and, as a result, been given overly uncharitable interpretations. Here are three examples. Bestor's claim that a "proved Communist... has abdicated intellectual responsibility" is, though certainly worth challenging, not *simply* an example of a writer's arguing that a person cannot be open-minded *because he is a member of a party* (pp. 73-74). Fr. William McGucken's claim that the Catholic researcher does not have a naturalistic bias does not in itself imply, as Hare suggests, that only a Catholic researcher is unbiased (pp. 74-75). The writer to the *Montreal Star* who praises the boycott of a lecture by Eysenck has not argued, as Hare suggests, that Eysenck's claims about intelligence and genetic inheritance should be completely ignored; he has (a) stated that Eysenck's position is unfounded; and (b) argued that Eysenck should not receive a hearing *in a certain kind of forum* (p. 44). My second criticism is that, given the fairly extensive literature on such related concepts as prejudice,