



---

Volume 38, numéro 1, 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705919ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705919ar>

[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

Guindon, H.-M. (1982). Compte rendu de [NICOLAS, Jean-Hervé, o.p., *Contemplation et vie contemplative*]. *Laval théologique et philosophique*, 38(1), 103–106. <https://doi.org/10.7202/705919ar>

autrement dit de *transports*, les processus métaphoriques doivent jouer un rôle essentiel dans l'épistémologie. Il s'agira donc de repérer les modalités du fonctionnement métaphorique dans les discours scientifiques, de « montrer l'importance de la métaphore dans l'économie du savoir scientifique, comment elle s'insère dans le projet fondamental qui caractérise la science, à savoir : l'explication » (p. 100). Ainsi, en paléontologie, savoir géologique, l'intervention des savoirs biologiques peut être décrite comme une construction métaphorique catachrétique : l'objet nouveau produit par le traitement géologique de l'objet fossile est au passé ce que les vivants, objets du savoir biologique, sont au présent. Plus précisément : « La catachrèse scientifique se fonde sur une analogie d'un type particulier : l'*analogie structurale*. Celle-ci constitue à la fois l'origine et le prolongement théorique de la catachrèse » (p. 107). Et en généralisant : « Tout système de pensées et de connaissances (dont les sciences positives) se fonde sur une opération de métaphorisation. Ces *métaphores fondatrices* ont pour fonction (dans les sciences positives), de déterminer l'ensemble des concepts et des méthodes grâce auxquels il sera possible de mener une recherche » (p. 108). L'Auteur en donne pour exemple l'interaction entre paléontologie et biologie au sujet de la théorie de l'évolution, empruntée par celle-là à celle-ci, mais complétée par la première au niveau sinon des preuves, du moins de la « mise en scène ». Après avoir défini formellement la conception de la métaphore qui permet ces échanges et après en avoir donné un exemple (la théorie néo-darwinienne actuelle de l'évolution biologique), l'Auteur, s'inspirant de Mary Hesse, propose, de l'explication scientifique, une description qui n'est plus confinée au modèle hypothético-déductif, puis esquisse une sémantique générale des langages scientifiques.

*Symbole, symptôme et métaphore. À la recherche d'une articulation*, par Regnier Pirard. Dans un parcours sinueux où l'apologie de Freud côtoie la critique de Jung et de Lacan, on croise finalement une caractérisation du symbole, dont deux acceptations sont retenues : « La première appréhende les symboles comme des signes indirects, recueillis dans le trésor langagier et imaginaire des récits mythiques. La seconde insiste sur le caractère organisé de l'univers symbolique, soutenu par des lois, des interdits, des prescriptions, des serments, etc. » (p. 182). Le symbolisme qui interpelle la psychanalyse comprend : a) le système de références culturelles auquel analyste et analysant font appel et qui constitue

pour eux le principe de réalité sociale ; b) les fantasmes originaires, dépôt de l'imaginaire collectif ; c) les symboles qui échappent à la conscience. Cette tripartition permet de distinguer « la métaphore dans la structure, la métaphore sédimentée, et ce qui mérite, au sens fort, le nom de métaphore, à savoir cette manière de *symboliser au singulier* » (p. 161). La métaphore n'est pas seulement tour de langage, mais aussi tour de pensée, et il s'agit de savoir si son usage est au service du refoulement ou de la levée du refoulement. Dans ce contexte, les symptômes deviennent des « métaphores avortées » auxquelles ne peuvent se substituer que des « métaphores sublimatoires » (p. 164) : « le sujet ne se représente ou s'énonce que dans les substitutions métaphoriques » (p. 166). Et la métaphore dans la structure, qui n'apparaît jamais comme telle et est l'objet d'une construction analytique reprenant une construction de la culture, « s'impose comme condition de possibilité de toute métaphore langagière » (p. 176).

En conclusion, nous ne pouvons que répéter le propos du présentateur : ces textes « illustrent l'ultime indétermination de l'objet métaphorique lui-même ». Leur juxtaposition constitue la première étape de ce qui pourrait devenir une co-détermination pluridisciplinaire de la métaphore. En même temps, elle pose un problème fondamental, celui du destinataire de tels textes. Le destinataire de l'ouvrage que nous venons de résumer devrait être au moins métaphysicien, philosophe de l'art, linguiste, philosophe des sciences frotté à la paléontologie et à la biologie, et psychanalyste. Si quelque autre public est visé, il faudrait (comme l'ont fait Marchal et, jusqu'à un certain point, Pirard) ne pas présupposer que le lecteur est au courant de la conceptualité et de la problématique de chaque discipline et lui fournir quelques jalons de base, au risque d'impairer le spécialiste.

Guy BOUCHARD

Jean-Hervé NICOLAS, O.P., *Contemplation et vie contemplative*, Éditions universitaires, Fribourg — Éditions Beauchesne, Paris, 1981, 430 pages, 15,5 × 23 cm.

Dans sa longue préface au présent volume (XIII-XXI), le P. Georges Cottier, O.P. souligne judicieusement la situation paradoxale de la théologie aujourd'hui : on semble, d'une part, s'intéresser comme jamais à la théologie alors que, d'autre part, il faille déplorer tant d'improvisations, et

souvent, combien désinvoltes, qui osent se parer de ce nom de « théologie », contribuant ainsi à semer la confusion. « Il faudrait, à ce propos, se demander pourquoi, dans notre époque justement sourcilieuse quant aux exigences de la rigueur scientifique, l'amateurisme se donne si allègrement cours là précisément où les enjeux sont les plus graves » (p. XIII).

Il n'en va pas autrement dans la vie spirituelle. Les « gourous » pullulent. Alors que, dans un passé pas si lointain, les livres traitant de vie mystique étaient, en certains milieux, presque sur le même pied que ceux à l'index, aujourd'hui foisonne une certaine littérature friande de sensationnalisme qui relate toutes sortes de pseudo-révélation, d'expériences qui manifestent rien moins qu'un besoin inavoué d'exhibitionnisme spirituel.

Avec le P. Nicolas, le lecteur ne tarde pas à se sentir en sécurité. Le Maître possède le sujet qu'il aborde et le présente de façon neuve, personnelle et, peut-on dire, complète, même s'il ne suit pas la façon habituelle des livres de ce genre.

En six chapitres, qui pourraient être autant de traités par les amples développements d'une centaine de pages sur chaque thème, l'Auteur disserte à l'aise et expose successivement : ch. I : *Contemplation et vie chrétienne*; ch. II : *Vers la Contemplation*; ch. III : *Ascèse et Contemplation*; ch. IV : *La Contemplation et la Croix*; ch. V : *Contemplation et Prière*; ch. VI : *La Vie contemplative*.

Ces titres dont le simple énoncé ne laisse guère entrevoir, à première vue, une nette démarcation, permettent d'accueillir une foule de considérations qui constituent, en définitive, une véritable somme spirituelle.

Dans le premier chapitre, l'Auteur ne manque pas d'étudier avec pondération un problème qui a suscité, dans le passé, des débats passionnés, à savoir « la nécessité, pour la vie chrétienne, de la contemplation » et de prendre position sur ce sujet comme sur d'autres.

On ne saurait contester le fait qu'un petit nombre seulement de chrétiens y parviennent. Qu'en est-il alors ? « C'est en considérant cette situation réelle des chrétiens, d'une part, et l'appel de tous à la sainteté, d'autre part, qu'a été élaborée une spiritualité fondée sur la pratique de la vertu dite "commune" et de la conformité à la volonté de Dieu dans les événements de tous les jours, comme réellement capable de conduire à la sainteté celui qui est fidèle à la grâce. Une telle

voie aboutit-elle nécessairement à la contemplation, là est la question. Sous la contrainte des faits, il faut répondre négativement » (p. 37).

« Vers la contemplation » marquera, dans le deuxième chapitre, les étapes de l'âme à partir de la foi qui est « l'accueil par l'homme de celui qui se révèle », mais un accueil qui n'est pas qu'intellectuel. Dieu ne vient pas seulement satisfaire la curiosité de l'esprit humain. La foi est aussi « engagement à l'égard de la personne » (p. 48). Les deux sont inséparables et comme emmêlés. « Recevoir sa Révélation c'est, d'abord et avant tout, le recevoir, lui. Mais le recevoir en sa Parole comme il se donne : et comment d'ailleurs pourrait-il être accueilli autrement que dans l'esprit, lui qui est pur Esprit ? » (p. 48) Cette foi, en s'imprégnant de charité, deviendra de plus en plus pénétrante, percera l'écale des formules pour atteindre le Maître lui-même. « Cette foi qui dépasse les paroles pour étreindre celui qui parle, pour "toucher" les réalités mêmes dont parlent les formules, est une foi contemplative » (p. 58).

Mais c'est dans la « méditation » que l'homme recherchera cet enseignement de Dieu. L'Auteur distingue opportunément l'effort de la méditation et celui de l'étude. « Les distinguer : car ce serait fausser le sens du premier que de le réduire au second, mais pour les articuler l'un à l'autre, car les séparer serait méconnaître l'un et l'autre » (p. 78-79). Bien différentes, en effet, sont l'une de l'autre, la contemplation intellectuelle décrite par les grands philosophes et la contemplation chrétienne. Alors que la première vise tout au plus l'enrichissement de l'esprit, la contemplation chrétienne, celle des saints, déborde l'intelligence et passe en « vision d'amour ». L'illusion serait facile de ne pas délimiter les frontières de l'une et de l'autre. Aussi l'Auteur note-t-il avec à-propos : « C'est à l'intime de soi-même que le chrétien trouve, offerts par la Parole de Dieu les objets sur lesquels il médite, et qui sont la médiation nécessaire de la rencontre avec Dieu, "qui habite une lumière inaccessible". C'est le recueillement, par lequel commence toute méditation et, par là la méditation chrétienne ressemble dangereusement aux multiples formes de méditation qu'on trouve dans les religions non chrétiennes. Celles-ci ont élaboré des techniques extrêmement raffinées et efficaces pour conduire à la parfaite immersion en soi-même. La tentation est grande en christianisme de les leur emprunter sans prendre garde que le recueillement auquel elles entendent aboutir n'est pas celui que vise la méditation chrétienne et, au-delà d'elle, la contemplation » (p. 83).

Dans cet exposé qui développe les diverses étapes des progrès dans la voie contemplative, l'Auteur est amené à parler du Christ dans cette rencontre avec Dieu. S'il est difficile de tout relever, comment ne pas souligner telle page, particulièrement dense, qui traite de « la Médiation du Christ au sommet de l'union dans la vision glorieuse » ? Après avoir noté une assez grave divergence entre la tradition de l'Église romaine et celle de l'orthodoxie quant à la vision béatifiante de Dieu « les théologiens orthodoxes, dit l'Auteur, pensent que la parole de saint Jean : « *Nul n'a jamais vu Dieu* » (1,18) s'applique à toute créature. Aussi bien dans le ciel que sur la terre, l'essence divine demeure cachée dans sa lumière. C'est donc à travers le resplendissement de la gloire de Dieu sur le visage du Christ que les élus "voient" Dieu, non immédiatement ». (p. 91)

Il y a un double aspect à cette médiation du Christ : une *médiation de grâce*. « c'est-à-dire que par le Christ, par la vertu de son sacrifice, par la puissance de sa prière, par le rayonnement de sa grâce, dont son humanité est tout illuminée, toute grâce a été faite aux hommes » ; une *médiation de révélation* : « c'est-à-dire que c'est en connaissant le Christ et à travers lui que le croyant connaît le Père (et avec lui le Verbe même, qu'est mystérieusement le Christ, et l'Esprit)... Dans l'au-delà cette *médiation de révélation* cessera, parce que, parvenu heureusement au terme de sa destinée, l'homme racheté par le Christ, et divinisé par le don de l'Esprit, verra Dieu tel qu'il est, immédiatement, par une prodigieuse exaltation de son esprit jusqu'à cette lumière que Dieu habite et qui, jusque-là, lui était inaccessible. Mais la *médiation de grâce* ne cessera pas. Cette exaltation de l'esprit créé, produite par un don suprême de grâce que la scolastique a nommé la "lumière de gloire", qui donc la causera sinon celui en qui et par qui tout homme trouve la grâce ? Le Saint-Esprit qui unira pour l'éternité dans cette vision glorieuse et bienheureuse l'homme définitivement et parfaitement sauvé aux Personnes divines est l'Esprit du Fils, qui repose en plénitude en son humanité depuis le commencement et qu'il envoie, à partir de cette plénitude, à tous ceux qui ont accepté de se laisser sauver par lui. Ils l'ont accepté sur la terre dans la foi, par la foi. Au ciel leur acquiescement se parfait dans la lumière de la vision, mais c'est toujours du Christ que vient ce salut et par lui » (p. 92).

Le chapitre III : *Ascèse et contemplation* montre à quel point l'Auteur est réaliste et équilibré. En rappelant les exigences de l'ascèse et sa

raison d'être, il fait entendre un langage auquel une certaine littérature spirituelle a désaccoutumé, à savoir le conflit entre l'amour de Dieu et l'amour désordonné de soi. « qui conserve toujours ici-bas, au moins d'une façon latente, sa redoutable tendance à diverger de la charité, à la contredire, à prendre sa place. La contemplation exclut le péché, mais il arrive, il peut toujours arriver, que le péché défasse l'union contemplative, comme la charité la faisait. Et c'est pourquoi, bien loin de dispenser du combat spirituel sous la forme première où il est lutte contre le péché, la contemplation ne cesse d'y recourir pour sa sécurité, d'y exciter, d'en faire ressusciter le besoin et le goût » (p. 129).

Très sages et pratiques remarques encore, celles que fait l'Auteur au sujet du « plus parfait » (p. 135). Comment distinguer ce qui peut être demandé par Dieu et ce qui peut être résistance à sa volonté en raison « des réticences de l'amour de soi devant un sacrifice qui lui répugne et que la charité elle-même n'impose pas ? Cela signifie-t-il toujours et en tous les cas une résistance aux exigences de l'amour qui paralyserait les progrès de celui-ci et serait donc un obstacle, soit au don même de la contemplation, soit à son développement ? » (*Ibid.*) La réponse, selon l'Auteur, n'est pas aussi simple qu'on pourrait le croire. « L'amour de soi doit être intégré et assumé par la charité, non brisé par elle : car la charité le prolonge et l'exalte, elle ne peut se substituer simplement à lui » (p. 135).

Après avoir traité avec tant de maîtrise ce qui a trait aux purifications de la vie contemplative, l'Auteur aborde, dans un long et pénétrant chapitre (c. IV), « *la Contemplation et la Croix* ».

La Croix restera toujours un mystère, mais depuis que le Christ en a, par libre choix, fait un instrument de notre salut, elle pèse d'une façon ou l'autre, sur tous ceux qui veulent s'associer à lui.

Certains théologiens modernes, en effet, tels Moltmann, Galot ont voulu associer à ce mystère la Trinité elle-même. Dieu ne serait plus impassible mais lui-même, expérimenterait la souffrance en quelque manière. À « ces vues (qui) séduisent aujourd'hui de nombreux et importants théologiens catholiques et sont en train de se répandre », et qui sont « le bouleversement de toutes les conceptions antérieures » (p. 158) l'Auteur apporte une vigoureuse réfutation où le P. Galot est principalement pris à partie. « Ainsi Dieu n'est pas ou il est immuable. La souffrance n'est pas concevable sans passivité, sans passage

d'un état à un autre, sans succession par conséquent. Bref sans changement » (p. 164).

Ces distinctions, qui impliquent d'importantes questions théologiques, amènent l'Auteur à traiter longuement de l'attribution au Verbe des actions réalisées ou subies par lui dans la nature humaine qu'il a assumée, ce que la théologie appelait autrefois les actes « théandriques ». Heureux rappel devant une théologie qui semble ignorer d'aussi élémentaires et fondamentales vérités. Ce chapitre est d'une plénitude et d'une profondeur remarquables.

Éclairant pareillement le chapitre V sur « *Contemplation et prière* » où sont apportées d'opportunes distinctions comme « la contemplation elle-même n'est pas la prière, la prière n'est pas la contemplation » (p. 256). La contemplation est *union à Dieu*, mais c'est dans un entretien réciproque que s'établit l'union. Différente, la prière est donc en intime rapport avec la contemplation.

Avec le dernier chapitre, l'Auteur étudie la « *vie contemplative* ». À première vue, la différence ne paraît pas tellement avec les pages précédentes puisqu'il a été question de ce même sujet tout au long du volume. Ce n'est pourtant pas une redite. En deux parties à peu près égales d'une cinquantaine de pages, la première envisage plutôt la nature de la vie contemplative en la distinguant, dans sa complexité, d'avec la vie active tandis que la seconde la montre plutôt dans son exercice. « L'Église est simultanément active et contemplative. Non par juxtaposition, mais, par une sorte de symbiose spirituelle qui lui fait dépasser la distinction des deux vies, chacune étant intégralement la sienne » (p. 371).

On ne peut résumer un livre aussi dense sans le trahir. Malgré la production relativement abondante en la matière, ce nouveau volume a sa place. S'il ne se présente pas selon la structure traditionnelle des livres du genre, il apporte de nouveaux éclairages en précisant une foule de points en un temps où le flou de la doctrine désoriente tant de gens.

Il est regrettable cependant que la révision du texte n'ait pas éliminé un bon nombre de fautes d'impression comme « pourtout » au lieu de « pourtant » (p. 51), ou des références inexactes, sur une douzaine de pages au moins que nous avons relevées.

Henri-M. GUINDON, S.M.M.

Hans KÜNG, *Dieu existe-t-il?* Traduction de l'allemand (*Existiert Gott?*) par Jean-Louis SCHLEGEL et Justus WALTHER, 14 × 20,5 cm, Paris, Seuil, 1981, 924 pages.

Dans ce livre, Küng pousse jusqu'au bout sa recherche en abordant le seul problème (mystère) qui le préoccupe depuis toujours : Dieu. Il a commencé son œuvre de théologien en abordant la question de l'Église : *Structures de l'Église* (1963), *La justification* (1965), *L'Église* (1968), mis à part les écrits moins importants et occasionnels : *Concile et retour à l'unité* (1961), *Être vrai* (1968), *Liberté du chrétien* (1969) ; il a poursuivi son œuvre en publiant des études sur le Christ : *Incarnation de Dieu* (1973), *Être chrétien* (1974) ; il complète cette quête ininterrompue en posant la question radicale : *Dieu existe-t-il?* Comme dans ses livres antérieurs, on retrouve dans celui-ci ses grandes qualités de communicateur, l'art de joindre une érudition fantastique (vraiment allemande) à une clarté ainsi qu'à une simplicité de style (vraiment française) qui charme et entraîne le lecteur, si bien qu'une masse de près de mille pages (dont cent dix sont consacrées à des notes) se lit bien, avec un intérêt soutenu. Il parle à l'homme cultivé d'aujourd'hui, croyant ou incroyant, catholique ou pas, dont il semble vraiment partager les doutes et les inquiétudes, et pour lequel il reprend patiemment la question sous toutes ses facettes, sans accepter « a priori » de réponses toutes faites, plus ou moins anachroniques. Son objectif est plus large encore que celui de l'occuménisme, qui vise la rencontre des frères chrétiens : il s'adresse à tout homme de bonne volonté, qui doit vivre sa vie dans un monde problématique, peut-être insensé et absurde, comme plusieurs l'ont pensé. La thèse de ce livre, ramassée en deux mots, est la suivante : Que Dieu existe, et que ce Dieu soit le Dieu de Jésus-Christ, voilà une foi qui ne manque pas de raisons, qui permet de dire oui à la réalité et de s'y engager à fond pour l'homme.

Le livre est bien divisé. On va d'une affirmation rationnelle de l'existence de Dieu, mal appuyée (chez Descartes), qui ne résiste pas à la critique, qui conduit à sa négation et à la conséquence ultime de cette négation dans le nihilisme ; on en vient à une affirmation épurée et mieux fondée d'un sens possible prêté au réel, sens qui postule comme son fondement ultime la foi en Dieu. Et ce Dieu en qui nous croyons, sans preuve catégorique, mais non sans raisons valables, prend dans la foi juive et surtout dans la foi chrétienne des traits qui sont particulièrement