

## Recensions

### *HISTOIRE DES DOCTRINES*

*Des évêques, des écoles et des hérétiques*, Actes du colloque international sur la « Réfutation de toutes les hérésies » (Genève, 13-14 juin 2008), Édité par Gabriella Aragone et Enrico Norelli, Prahins, Éditions du Zèbre, 2011, 1 vol. de 344 p.

Si chaque époque de l'histoire possède ses richesses et ses enjeux, les II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles ap. J.-C. demeurent à cet égard particulièrement féconds, tant du point de vue de l'institution ecclésiale que de la doctrine, puisque ces décennies voient, entre autres, le développement de l'épiscopat monarchique et l'apparition au sein de l'Église de la notion négative d'hérésie. C'est ce monde complexe que la *Réfutation de toutes les hérésies*, composée en grec à Rome par un auteur anonyme (l'attribution à Hippolyte reste controversée), permet de pénétrer quelque peu. Souvent utilisé en raison des notices hérésiologiques qu'il contient, ce texte a cependant été peu étudié pour lui-même, d'où l'intérêt tout particulier de ces actes du colloque de Genève, dont on appréciera l'introduction suggestive (p. 3-23) et la bibliographie, qui rassemble les études sur la *Réfutation* éditées de 1940 à 2010 (p. 315-323). Trois index (scripturaire, du corpus littéraire attribué à Hippolyte, des textes et auteurs anciens) clôturent l'ouvrage. Sans pouvoir rendre compte ici de tous les détails de ce colloque, on en retiendra

cependant quelques orientations majeures. Les douze interventions éditées abordent la *Réfutation* sous des angles complémentaires et contribuent à mieux cerner un christianisme contraint de se définir par rapport, voire en opposition, aux courants religieux et culturels contemporains. En tant que tel, le travail de réfutation systématique engagé par l'auteur n'est pas neuf : Justin avait déjà ébauché une théorie générale des hérésies et inauguré un genre littéraire qui fera fortune (que l'on pense au *Panarion* d'Épiphane de Salamine). Mais dans son désir de couper toute racine chrétienne aux hérésies dénoncées, la *Réfutation* tente d'établir une filiation étroite (le plus souvent artificielle) entre celles-ci et les systèmes philosophiques, les conceptions astrologiques ou les enseignements des mages d'Orient. Les connaissances de l'auteur en ces domaines, certes réelles, restent cependant sans spécialisation et manifestent plutôt son souci de présenter un christianisme cultivé, qui veut se démarquer des autres groupes chrétiens « hérétiques » susceptibles de discréditer la religion du Christ vis-à-vis des païens. Ce discours hérésiologique, qui prend ainsi une coloration apologétique, voire protreptique, révèle du même coup la pluralité de la communauté chrétienne de Rome. Cela soulève comme ultime problème, institutionnel cette fois, celui du rapport de l'auteur de la *Réfutation* avec Calixte, d'où les deux

hypothèses qui clôturent ces actes : le conflit qui opposa à Calixte l'auteur de la *Réfutation* refléterait l'opposition de celui-ci à l'épiscopat monarchique déjà en place à Rome (position de M. Simonetti), ou bien sa réaction face à l'émergence de cette nouvelle structure ecclésiale (position plus novatrice d'A. Brent).

fr. Xavier BATTLO, o.s.b.

Joseph S. O'LEARY, *Christianisme et philosophie chez Origène*, « Philosophie & Théologie », Paris, Cerf, 2011, 1 vol. de 256 p.

C'est sur un terrain délicat et complexe que l'A. de cette étude nous entraîne. Les affinités d'Origène avec le platonisme sont, en effet, sujet de débat depuis des siècles. Certains y ont vu une « contamination » du message biblique par la rationalité philosophique, un dévoiement de la vérité révélée au profit d'un système conceptuel qui lui est étranger. D'autres, au contraire, ont salué la grandeur du projet origénien d'« inculturation » de la foi chrétienne dans la mentalité hellénistique, mettant les catégories de la pensée grecque au service de l'économie du salut. O'Leary échappe à cette alternative : sa démarche n'est ni polémique, ni apologétique. Il assume les deux aspects du problème, constatant à la fois les limites et la fécondité de l'entreprise. « Il ne s'agit pas de raviver les anciennes controverses origénistes, mais de formuler une nouvelle problématique concernant la signification d'Origène » : « retrouver [...] la tension créatrice entre Bible et philosophie » (p. 51). En d'autres termes, l'A. veut procéder à une « quête déconstructrice des failles significatives » (p. 119). Par là, note-t-il, « c'est le fondement même de notre culture théologique chrétienne que nous interrogeons, ce qui peut devenir une vraie aventure intellectuelle » (p. 52-53).

De fait, les quatre chapitres du livre fourmillent d'analyses pertinentes, témoignant d'une belle maîtrise du sujet.

Le chapitre introductif, intitulé « Perspectives pour une lecture critique », délimite le problème et trace les lignes générales de la réflexion. L'A. y pose, à nouveaux frais, la question de savoir si Origène est un penseur « systématique ». Henri Crouzel, dans son étude sur *Origène et la philosophie* (Paris, 1962), avait combattu cette idée, mais O'Leary répond : « Invoquer l'idée moderne de "système" pour déclarer qu'Origène n'est en rien systématique n'est guère tenable. [...] Si Origène accuse les philosophes d'idolâtrer leurs systèmes, cela n'empêche pas qu'il en a construit un lui-même » (p. 62-63). C'est pourquoi, à la suite de Charles Kannengiesser, l'A. refuse « de dissocier, chez Origène, pensée systématique et spiritualité biblique » (p. 24, n. 1). Le lien étroit de ces deux domaines n'en est pas moins problématique, car il donne naissance, selon O'Leary, à un « discours hybride » (p. 117). Toute la difficulté est de démêler les fils d'un tel discours : de cerner les limites, le caractère conjoncturel et quelque peu artificiel de la rencontre entre christianisme et platonisme chez Origène, au lieu de la considérer comme allant de soi.

Pour cela, les trois chapitres suivants du livre se penchent successivement sur le *Traité des principes*, le début du *Commentaire sur Jean* et le *Contre Celse*. Impossible de présenter ici en détail les analyses critiques, et parfois assez techniques, qui y sont faites. Mais elles mettent toujours en évidence une tension entre deux niveaux de discours chez Origène : la dévotion et la spéculation, la spiritualité édifiante et le raisonnement ontologique. O'Leary dégage ainsi le « mythe » central de la théologie origénienne : celui du retour de l'âme vers Dieu par le Logos, et se demande dans quelle mesure ce schéma spiritualiste s'accorde vraiment à la ré-

vélation judéo-chrétienne. En effet, « la structure même de cette pensée l'empêche de s'ouvrir aux événements bibliques dans leur authentique phénoménalité originelle » (p. 30), écrit O'Leary, qui, plus loin, ajoute : « mais le fait qu'[Origène] ait néanmoins consacré tant d'attention aux anfractuosités du texte biblique fait de son œuvre un rempart massif contre la résorption philosophique du christianisme » (p. 87). Double ligne de front, donc, puisqu'Origène « résiste à la Bible au nom de la philosophie et à la philosophie au nom de la Bible » (p. 58).

L'ouvrage est parsemé de formules similaires, souvent heureuses. Ainsi : « Fils d'Athènes autant que de Jérusalem, Origène ne mesure pas la distance entre les deux. Il semble rester encore captif d'un intellectualisme innocent » (p. 102). Ou encore : « Si Origène ne nous surprend pas, par l'abîme qui sépare ses conceptions du monde et de l'âme et les nôtres, c'est le signe que notre lecture ne nous a pas permis une réelle rencontre avec sa pensée » (p. 74). Mais l'A. se donne-t-il vraiment tous les moyens de la comprendre, dès lors qu'il se concentre uniquement sur trois ouvrages à caractère philosophique, en laissant de côté l'immense œuvre exégétique d'Origène? N'est-ce pas dans la lecture origénienne de la Bible, cœur vivant de cette œuvre, qu'il faut chercher la cohérence de sa pensée, plutôt qu'en tentant de la déconstruire sur fond d'herméneutique résolument moderne et « postheideggérienne » (p. 25)? Telle serait, pour notre part, l'hésitation critique que nous pourrions émettre à l'égard de ce livre. Mais sa lecture est nécessaire, hautement qualifiée, et les questions qu'il soulève sont très judicieuses.

Daniel VIGNE.

Jérôme ALEXANDRE, *Tertullien théologien*, « Collège des Bernardins. Essai, 15 », Paris, Parole et Silence, 2012, 1 vol de 266 p.

Professeur à la Faculté Notre-Dame du Collège des Bernardins à Paris, Jérôme Alexandre poursuit ici un impressionnant travail de redécouverte et d'approfondissement d'un auteur trop longtemps négligé. « L'anthropologie réaliste et mystique » de Tertullien a d'abord fait l'objet d'un livre capital : *Une chair pour la gloire* (Paris, Beauchesne, 2001). Puis sa christologie, marquée par l'insistance sur le mystère de l'Incarnation, a été présentée dans *Le Christ de Tertullien* (Paris, Desclée, 2004). Dans le présent ouvrage, l'A. nous offre une série de douze études (dont sept déjà parues et cinq inédites) sur sa théologie, ce mot étant à entendre au sens large : non pas centré sur le mystère de la Trinité, thème amplement étudié par Joseph Moingt (*La Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 vol., Paris, Aubier, 1966-1969), mais déployé dans la création et l'histoire.

Moins systématique que les deux précédents, ce livre ouvre des horizons complémentaires et originaux. Chaque étude est centrée sur un thème, dont la liste suffit à suggérer l'intérêt : 1. l'étonnement ; 2. l'origine ; 3. la création ; 4. le péché originel ; 5. l'Église ; 6. la sexualité ; 7. le symbolisme ; 8. le docétisme ; 9. le toucher ; 10. le corps ; 11. la chair ; 12. la beauté. Le talent de l'A. est de nous faire explorer chacun de ces sujets avec des yeux neufs, sans redite inutile, sans lourdeur technique, avec une clarté qui maintient toujours en éveil l'attention du lecteur. On est d'ailleurs frappé que des travaux publiés dans des revues et recueils très divers s'harmonisent si bien, formant comme une couronne de concepts autour d'un centre unique. Car telle est bien l'idée-force du livre, qui guide l'A. et se vérifie dans chaque domaine : la pensée de Tertullien est extrêmement cohérente, et les préjugés et idées toutes faites dont il a longtemps

été victime (étroitesse morale, manque de sens ecclésial, absence de conceptualité...) ne résistent pas à un examen attentif.

On peut penser que les études tertullianistes ont de beaux jours devant elles, tant les enjeux dégagés par J. Alexandre renouvellent radicalement notre connaissance de cet auteur. Un des fils conducteurs les plus frappants de ces études est, notamment, le lien de Tertullien avec le stoïcisme, dont on peut considérer que le Carthaginois, bien que chrétien, est un authentique représentant. N'assistons-nous pas, à travers lui, à une sorte de baptême de la pensée stoïcienne, analogue à celui de la pensée platonicienne par Origène? Cette thèse mériterait d'être mise en valeur dans l'histoire du christianisme, dont les rapports avec le stoïcisme sont rarement étudiés au plan théorique, et souvent réduits à quelques adages moraux. Or la physique et la logique stoïciennes fournissent à la foi chrétienne des concepts capitaux, permettant de penser la bonté substantielle de la création (contre Marcion), la réalité de la chair du Christ (contre les docètes), l'importance de l'ascèse corporelle (contre les chrétiens sans ferveur), la possibilité de la résurrection (contre les gnostiques)... Loin du spiritualisme évanescant avec lequel on a parfois confondu son orientation montaniste, celle-ci procède d'un extrême réalisme : la conviction que Dieu agit dans le monde et dans l'homme, pour les transformer concrètement.

C'est donc tout le champ des questions théologiques qui est balayé par ce recueil. Les enseignants et étudiants en théologie, mais aussi en philosophie, en retiendront de nombreuses idées à réinvestir dans les divers champs de leur discipline. L'ensemble peut être lu dans n'importe quel ordre, ce qui en facilite l'accès. Plus encore qu'un système, c'est un *style* de pensée chrétienne, d'une force incontestable, que nous découvrons en ces pages. Leur qualité doit beaucoup, bien sûr, à

Tertullien, qui y est très souvent cité, mais aussi à J. Alexandre, l'un et l'autre convaincus que le Beau est l'épiphanie du Vrai, que la vérité de la théologie est inséparable de son expression dans le langage. D'où l'insistance finale sur « l'esthétique théologique » de Tertullien, qui ne fut pas seulement un authentique penseur, mais aussi et en même temps, un grand rhéteur. Dans la forêt des études théologiques, sa parole était comme étouffée : une autre la dégage et nous permet aujourd'hui de l'entendre.

Daniel VIGNE.

Robert E. WINN, *Eusebius of Emesa, Church and Theology in the Mid-Fourth Century*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2011, 1 vol. de XIV-280 p.

Signalé par Jérôme comme un écrivain « au talent oratoire plein d'élégance, auteur d'un très grand nombre de livres qui méritent les applaudissements du peuple » (*De uiris illustribus*, cap. 91), Eusèbe d'Émèse (c. 300-359) est pourtant largement ignoré dans les manuels classiques de patrologie. À l'exception de l'ouvrage de référence d'E. M. Buytaert sur *L'Héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse* (Louvain, 1949), aucune monographie en français ne lui a jusqu'ici été consacrée. Certes, de nombreux articles en diverses langues abordaient tel ou tel aspect de son œuvre, mais l'ouvrage de R. E. Winn doit désormais être considéré comme offrant la meilleure synthèse sur cet auteur méconnu.

L'intérêt du livre est de reposer sur une bonne enquête historique, qui situe Eusèbe dans la période complexe qui suit immédiatement le concile de Nicée. On sait que la réception de ce concile fut des plus difficiles, une opposition binaire entre ses partisans et ses adversaires

n'étant pas pertinente pour comprendre les enjeux des débats. Disciple d'Eusèbe de Césarée, dont on sait qu'il n'était pas farouchement nicéen, l'évêque d'Émèse occupe une position intermédiaire : prudente à l'égard de l'*homoousios*, formule dans laquelle il voit un danger de sabellianisme et de confusion du Fils et du Père, mais refusant aussi l'anoméisme arien, qui les sépare radicalement. Il peut ainsi être considéré comme un représentant de l'*homoiousios*, affirmant leur parfaite ressemblance dans la distinction. Mais il ne s'engage pas dans le débat technique et ne peut être, par avance, associé au semiarrianisme d'Eunome. En réalité, dans tous les aspects de son œuvre, Eusèbe d'Émèse apparaît surtout comme le défenseur d'une théologie traditionnelle, solidement appuyée sur l'Écriture, et moins soucieuse de concepts tranchés que d'édification ecclésiale et spirituelle.

Les six chapitres ici proposés font le tour de sa vie et de sa pensée, en soulignant leurs liens et les nuances permettant de les comprendre. Ainsi son univers culturel est complexe, puisqu'il est à la fois d'origine syriaque et d'éducation grecque, et qu'il a étudié aussi bien à Antioche qu'à Alexandrie. Sa carrière ecclésiastique, de même, fut mouvementée : ayant refusé le siège épiscopal d'Alexandrie, qui lui avait été proposé lors du premier exil d'Athanasie, il reçut celui d'Émèse (Homs) en Syrie, mais en fut chassé quelque temps à cause, semble-t-il, de ses sympathies pour l'astrologie. Ses écrits, eux aussi, eurent un destin singulier : certaines homélies furent traduites en latin, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle dans la région de Toulouse (p. 8), d'autres traduites en arménien, et ses commentaires des Écritures furent intégrés aux chaînes grecques, parfois sous le nom d'autres auteurs. Son anthropologie, sa théologie et sa christologie, que R. E. Winn étudie dans les trois chapitres centraux du livre, permettent des rapprochements intéressants et parfois inatten-

dus : ainsi la distinction âme-corps, dans l'homme, semble induire une christologie de type *logos-sarx* que l'on peut juger proche de celle d'Apollinaire de Laodicée, ou du moins de la christologie alexandrine, alors même qu'Eusèbe est avant tout un antiochien. Enfin, le dernier chapitre consacré à l'ascétisme montre l'importance, dans sa prédication, de la virginité comme forme nouvelle de martyre.

Plus encore qu'à un *corpus* de textes, c'est à un moment-clé de l'histoire du christianisme que R. E. Winn nous donne ici accès. La conjugaison des données biographiques et littéraires, à l'étude desquelles il a consacré de nombreuses années, donne à son livre une appréciable fluidité. Sans lourdeur technique, mais avec une précision suffisante, les problèmes sont traités et bien éclaircis. Une traduction française de ce livre, à ce jour sans équivalent, mériterait d'être envisagée.

Daniel VIGNE.

David Vincent MECONI, s.j., *The One Christ*, St. Augustine's Theology of Deification, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2013, 1 vol. de xx-280 p.

Durant les dernières décennies, beaucoup de théologiens se sont intéressés à un thème que l'on attribue souvent au bien propre de la théologie des Pères grecs : la divinisation. Étonnamment, certains auteurs continuent aujourd'hui encore d'affirmer que, en raison de l'influence de saint Augustin, la divinisation n'occupe pas une place significative dans les doctrines occidentales du salut : non seulement saint Augustin n'aurait pas saisi le salut comme une divinisation de l'homme, mais il n'aurait pas pu intégrer ce thème dans sa pensée en raison de l'accent qu'il plaçait sur la distinction essen-

tielle entre Dieu et ses créatures, ou en raison de sa conception du péché originel, ou encore en raison de sa compréhension des rapports entre la nature et la grâce. Par une minutieuse analyse des textes, David V. Meconi établit en toute clarté que la divinisation revêt une grande importance chez saint Augustin, bien que ce thème ne soit pas toujours exprimé dans les mêmes termes que ceux que l'on trouve chez les Pères orientaux. Pour saint Augustin, qui a transmis cet enseignement à la théologie et à la spiritualité de l'Occident, la divinisation de l'homme est l'aspect le plus fondamental du salut (p. 234 et 236).

Cet ouvrage très dense se compose de cinq chapitres. Le premier (p. 1-33) montre que la doctrine d'Augustin sur la divinisation se fonde dans sa théologie trinitaire de la création. D'une part, le monde créé participe des perfections de la Trinité; l'A. met en valeur le mode distinct de l'agir créateur de chaque personne divine, ainsi que la doctrine des vestiges de la Trinité. D'autre part, les créatures produites *ex nihilo* existent dans la mesure où, « imitant » le Fils, elles sont « tournées » vers le Père. Non seulement le monde créé vient de Dieu (efficience et exemplarité) mais il existe aussi *pour* Dieu, ce que l'A. signifie par l'expression « doxological deformity » (p. 32). Le deuxième chapitre (p. 34-78) fait corps avec le premier car il se penche sur la création de l'être humain à l'image et à la ressemblance de Dieu : pour entrer dans la théologie d'Augustin sur la divinisation, il est essentiel de bien saisir sa doctrine de l'*imago Dei* (p. 34). En effet, il appartient à la nature même de l'image de tendre vers la perfection du modèle, de « devenir » le modèle par assimilation à celui-ci (p. 40), en l'occurrence de « devenir un avec Dieu » (p. 78). Ce modèle n'est pas seulement le Fils mais toute la Trinité (p. 42-51). L'A. souligne en particulier le caractère dynamique de l'image augustiniennne, orientée vers la communion avec Dieu Trinité (p. 54-55). Il insiste

également sur la place indispensable de la doctrine de la participation (p. 51). En bref, c'est parce que l'homme est créé à l'image de Dieu qu'il peut « devenir semblable à Dieu » ou « adhérer » à Dieu (p. 69 : l'A. note le sens fort des termes *adhaerere, cohaerere, affixus*). L'étude de textes augustiniens concernant la condition prélapsaire d'Adam (p. 70-78) est très intéressante. D'une part, saint Augustin décrit la chute comme la perversion même du désir de divinisation (*Gn* 3, 5 : « Vous serez comme des dieux »). D'autre part, Adam a été créé pour la communion avec Celui dont il est l'image; cette communion est une « union transformante », une assimilation à Dieu : Adam représente ici l'accomplissement de la création et il préfigure le Christ à venir.

À leur tour, les deux chapitres suivants forment une unité : ils traitent respectivement de l'incarnation du Fils et de l'œuvre du Saint-Esprit. Le troisième chapitre, consacré à la « descente du Fils » (p. 79-134), s'ouvre par une analyse des dix-huit occurrences de *deificare* dans l'œuvre de saint Augustin, car toutes ces occurrences se rapportent à l'œuvre du Fils incarné (p. 80, 235). Celles-ci sont étudiées suivant un ordre chronologique. La première mention de la divinisation (*Lettre 10 : deificari in otio*) reprend l'héritage néoplatonicien de Porphyre mais reçoit aussi un sens chrétien (p. 82-85). Les six occurrences suivantes, qui se présentent sous une forme adjectivale (*deificum*), concernent les Saintes Écritures. La mention d'écritures ou de paroles « déifiantes » semble provenir de Marius Victorinus et souligne l'autorité des paroles révélées qui requièrent l'assentiment des chrétiens (p. 87-88). Les emplois les plus importants de *deificare* se trouvent cependant dans des passages où saint Augustin expose l'œuvre salvifique du Christ Jésus; le vocabulaire de la « divinisation » y est habituellement lié à d'autres formules voisines que l'A. rassemble sous trois thèmes : la récapitulation par le Christ (p. 89-103),

l'adoption filiale (p. 103-112) et l'admirable échange de Dieu et de l'homme dans le Christ (p. 112-120). Tout d'abord, en considérant la récapitulation, l'A. analyse les textes dans lesquels Augustin explique que le dessein divin est de faire des hommes des « dieux ». Dieu est *deificator* : Dieu ne veut pas seulement nous vivifier (*uiuificare*) mais aussi nous diviniser (*sed etiam deificare nos*). Cette divinisation n'élimine en rien l'humanité et sa condition créée mais elle en constitue bien plutôt l'ultime perfection (p. 92). D'une part, les formules augustiniennes soulignent la nouveauté que l'incarnation du Fils apporte à l'humanité : « Le Fils de Dieu est devenu fils de l'homme pour faire, des fils des hommes, des fils de Dieu (*Filius Dei factus est filius hominis, ut filios hominum faceret filios Dei*) » (*Sermon 23B*, p. 94). D'autre part, Augustin insiste sur la différence essentielle entre Dieu et les créatures divinisées, tout comme il se montre soucieux de distinguer le sens chrétien et les conceptions païennes de la divinisation. Face aux manichéens, Augustin souligne également que le Dieu qui divinise est le même Dieu qui crée : *creator et recreator, formator et reformator, factor et refactor* (p. 100). Plusieurs emplois de *deificare* apparaissent dans des textes où Augustin explique ce que signifie « devenir enfants de Dieu ». Ici encore, l'évêque d'Hippone prend soin de montrer la différence essentielle entre le Fils de Dieu et les hommes divinisés : « Dieu veut te faire dieu, quoique non par nature comme celui qu'il a engendré, mais par don et adoption (*Deus enim deum te uult facere; sed non natura, sicut est ille quem genuit; sed dono suo et adoptione*) » (*Sermon 166*, p. 106). La divinisation est explicitée en termes de participation à l'immortalité et d'adhésion à la Vérité immuable (p. 106-107). L'affirmation centrale d'Augustin consiste dans la relation d'analogie entre le Christ qui est Dieu par nature et les hommes sauvés qui sont « dieux » par grâce. Cet ensei-

gnement est illustré par le commentaire du Psaume 49; les hommes sont appelés « dieux » en tant qu'ils sont divinisés par la grâce de Dieu mais non pas nés de sa substance (*ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos*) : « Si nous avons été faits fils de Dieu, nous avons aussi été faits dieux; mais cela a lieu selon la grâce de celui qui adopte, et non pas selon la nature de celui qui engendre (*Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus: sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis*) » (p. 108, où est indiqué un autre passage semblable de l'*Enarratio* sur le Psaume 49). L'A. associe ces formules à d'autres textes dans lesquels les chrétiens sont présentés comme « héritiers » ou « cohéritiers » du Christ (*Rm 8, 17*; cf. *Ga 4, 7*). Le *Sermon 166* désigne le chrétien élu par cette belle formule : *totus homo deificatus* (p. 111). Dans tous les cas, le vocabulaire de la divinisation, très proche de celui de la justification, est employé pour signifier un changement qui concerne l'être même de l'homme : c'est une transformation « ontologique » (p. 111-112). Enfin, saint Augustin reprend l'ancien thème patristique de l'admirable échange (*mira commutatio, magna mutatio, grande commercium*) : « Le Fils de Dieu est devenu fils de l'homme pour que vous soyez faits fils de Dieu » (*Sermon 121*, p. 113). Cet échange est accompli par la venue du Fils assumant notre nature mortelle et il est aussi expliqué en termes sacerdotaux et sacrificiels (p. 118-119); par le Fils incarné, l'humanité reçoit l'élévation, la perfection, la glorification, la victoire sur la mort et le salut final (p. 120). La divinisation implique la collaboration de l'homme à la grâce reçue : elle trouve son accomplissement dans la participation humaine à l'agir divin par la foi et surtout par la charité, c'est-à-dire dans l'agir sanctifié qui, imitant Dieu, conforme à Dieu (p. 120-126).

De cette riche analyse des textes, l'A. tire plusieurs conclusions (p. 126-134). Premièrement, le vocabulaire de la divi-

nisation est employé par saint Augustin bien davantage que par tout autre théologien latin antérieur. Deuxièmement, les onze usages explicitement sotériologiques de *deificare* suggèrent deux motifs principaux qui ont amené saint Augustin à choisir ce vocabulaire : l'exégèse de textes parlant de « dieux » au pluriel, et l'explicitation d'autres formules bibliques signifiant le salut. Troisièmement, l'emploi sotériologique de *deificare* est lié au Fils incarné (p. 133 : « Augustinian divinization is firmly incarnational and sacramental »); le vocabulaire de la divinisation n'est jamais employé sans référence à l'Incarnation (p. 231). Quatrièmement, ce vocabulaire est intimement associé à plusieurs autres thèmes signifiant la nouveauté de la vie chrétienne : la récapitulation de la création, l'adoption filiale, l'admirable échange, l'union à Dieu, l'imitation de Dieu ou du Christ, etc. Parvenu à ce point, L.A. s'interroge sur l'usage relativement « limité » de *deificare* chez Augustin. Il l'explique par trois raisons. Premièrement, Augustin exprime souvent la réalité de la divinisation par d'autres thèmes bibliques qui signifient semblablement la nouveauté de la vie chrétienne. Deuxièmement, la tradition latine antérieure à Augustin (Hilaire, Ambroise) montre un usage plus restreint encore; cela pourrait expliquer une certaine réserve chez Augustin lui-même. Troisièmement, le langage de la divinisation était employé par des adversaires d'Augustin : manichéens, donatistes et pélagiens. Le fait surprenant qu'Augustin n'emploie jamais 2 P 1, 4 (« afin que vous deveniez ainsi participants de la nature divine ») pour rendre compte de la divinisation pourrait s'expliquer par son rejet de thèses hétérodoxes qui, suivant la lecture de notre docteur, saisissaient la personne humaine, en référence à ce texte biblique, comme une part du divin sans péché (p. 130-132).

Le quatrième chapitre (p. 135-174) se tourne vers le Saint-Esprit qui unit les

hommes au Fils et qui fait de l'humanité sauvée le temple vivant de Dieu. Augustin insiste sur l'inhabitation transformante du Saint-Esprit dans l'âme des justes (p. 172 : « Transformative dwelling »). Cette inhabitation du Saint-Esprit est un aspect essentiel de la divinisation. D'une part, par sa présence et son action, le Saint-Esprit donne part à ses traits personnels : l'unité, la sainteté et la charité (p. 137, 144, 168). Augustin fait valoir ici la correspondance de l'économie et de la théologie : le Saint-Esprit est donné et possédé dans le temps selon la propriété qui le caractérise de toute éternité au sein de la Trinité. Plusieurs textes augustiniens semblent suggérer (sans davantage d'explications) que le Saint-Esprit, en tant qu'Amour, est la charité par laquelle nous aimons Dieu (p. 168-170, cf. p. 174); nous sommes ici aux sources du fameux débat médiéval suscité par Pierre Lombard. D'autre part, l'inhabitation revient spécialement au Saint-Esprit : c'est par l'inhabitation de l'Esprit que le Père et le Fils viennent faire leur demeure dans les hommes (p. 153). L.A. insiste en particulier sur le fait que, pour Augustin, la générosité divine ne se limite pas à des dons créés mais s'étend au don de la personne divine elle-même. La doctrine du Saint-Esprit comme *Donum* occupe ici une place déterminante. Enfin, le rapport du Saint-Esprit au Fils implique la nécessité d'appartenir à l'Église pour être divinisé; par le Saint-Esprit, le chrétien « devient Christ » et se trouve ainsi « avec le Père » dans l'Église (p. 163). En résumé, l'union (divinisation) augustiniennne est formée par l'incarnation du Fils et par l'inhabitation personnelle du Saint-Esprit dans les âmes, avec une forte note ecclésiastique (p. 174).

Cette dimension ecclésiastique de la divinisation fait l'objet du cinquième et dernier chapitre (p. 175-233). L.A. y propose un essai d'ecclésiologie centré sur le thème du *totus Christus*; il y considère l'unité « personnelle » du Christ et de l'Église (p. 211 :



« Christ and his church form one person ») ainsi que la place centrale du baptême et de l'eucharistie. Cette ecclésiologie renvoie à la création trinitaire, car l'Église est saisie comme le but visé par tout l'agir de Dieu *ad extra* (p. 178) : « God's reason in creating is ecclesial : a collective body of creatures praising the divine glory through perfect, unceasing participation in the Trinity » (p. 184). Suivant l'A., c'est la formule *totus Christus*, évoquée par le titre même de l'ouvrage, qui résume au mieux la nature et la finalité de l'Église chez Augustin (p. 194, 195-210, 232). Cela importe grandement pour saisir la divinisation : les hommes sont divinisés par l'« inclusion » dans le Christ que procure le Saint-Esprit. Le rapport entre l'*assomption* de la nature humaine par le Fils et notre *participation* à la divinité du Fils (par le moyen de sa sainte humanité) se trouve au centre des explications d'Augustin. Parfois même, le vocabulaire de l'assomption s'applique à l'Église (*Sermon* 198, cité à la p. 214 : *carnem adsumendo adsumpsit ecclesiam*). Soucieux de préserver la transcendance de la divinité et l'impossibilité d'abolir la distinction essentielle de Dieu et des créatures, Augustin rappelle constamment que l'être et l'agir de l'Église (et semblablement la divinisation) doivent être saisis comme une *participation* à la divinité du Christ par le moyen de la conformation, unitive et transformante, à son humanité : « The *totus Christus* is always a matter of solidarity and dissimilarity : one with Christ in his will, yet other than Christ in his divinity » (p. 213 ; cf. p. 233). Quant aux sacrements, l'eucharistie y occupe bien sûr la place centrale : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devint Dieu. Pour que l'homme mangeât le pain des anges, aujourd'hui le Seigneur des anges s'est fait homme » (*Sermon* 128 [ou 13 *de tempore*], cité à la p. 226 avec une petite erreur de référence : il s'agit de la col. 1997 de la *Patrologia latina*, t. 39). En étudiant la divinisation, cet ouvrage de

théologie patristique montre l'unité de la théologie trinitaire, de l'anthropologie, de la christologie, de la pneumatologie, de la sotériologie, de l'ecclésiologie et de la théologie sacramentelle de saint Augustin.

La conclusion (p. 234-242) fait observer deux aspects que nous avons déjà notés. D'un côté, la divinisation occupe une place tout à fait significative dans la doctrine augustinienne du salut. De l'autre, la réalité signifiée par le vocabulaire de la divinisation est souvent affirmée par d'autres expressions ou d'autres thèmes : la filiation adoptive des enfants de Dieu, le Christ total, l'inhabitation du Saint-Esprit, etc. Ainsi donc, tandis que l'usage spécifique du terme *deificare* est relativement limité, la réalité de l'union transformante avec le Christ dans le Saint-Esprit est omniprésente.

Il nous semble que l'ouvrage ne comporte que deux limites. La première tient au grand nombre de thèmes traités : ces thèmes étant envisagés sous l'aspect de la divinisation, leur présentation est parfois un peu rapide. La seconde limite concerne la discussion avec les études récentes sur Augustin. Les travaux de Lewis Ayres et ceux de Michel René Barnes, en particulier, ne sont guère présents ; ils n'apparaissent d'ailleurs ni dans la bibliographie finale (p. 251-260) ni dans l'index général (p. 269-280). Or certains spécialistes demeurent réservés sur l'importance du thème de la divinisation chez Augustin ; c'est notamment le cas de M. R. BARNES, « The Visible Christ and the Invisible Trinity : Mt. 5:8 in Augustine's Trinitarian Theology of 400 », *Modern Theology* 19 (2003), p. 329-355. Une confrontation plus directe avec de tels auteurs récents aurait pu donner davantage de poids à la thèse centrale de l'ouvrage.

En résumé, ce livre passionnant invite à réviser la manière suivant laquelle on explique habituellement les différences entre la sotériologie de l'Orient et celle de l'Occident. L'A. ne manque pas d'observer

également que la prise en compte de l'héritage augustinien peut se montrer utile pour réexaminer les divergences entre les traditions issues de la Réforme et l'Église catholique concernant la justification. On nous permettra d'ajouter que, bien que cette étude de théologie patristique ne se réfère pas à Thomas d'Aquin, elle présente un grand intérêt pour saisir, en leur source, un grand nombre de thèmes que saint Thomas a intégrés et développés dans sa propre doctrine de la divinisation et en particulier dans sa christologie. Car l'Incarnation « peut être considérée quant à la pleine participation de la divinité, qui est la vraie béatitude de l'homme et la fin de la vie humaine. Et cela nous a été conféré par l'humanité du Christ; Augustin dit en effet dans un sermon sur la Nativité du Seigneur : "Dieu s'est fait homme pour que l'homme fût fait dieu (*Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus*)" » (*Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 1, a. 2, c.).

fr. Gilles EMERY, o.p..

Myrrha LOT-BORODINE, *La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Préface par le cardinal Jean Daniélou, « Orthodoxie, 10 », Paris, Cerf, 2011 [1970], 1 vol. de 292 p.

La réédition de ce livre, en passe de devenir un classique, témoigne de son importance. Dès sa publication en 1970, le cardinal Daniélou y avait reconnu, plus encore qu'une œuvre savante, « l'expression vivante de la mystique byzantine » et une « phénoménologie » de cette expérience (p. 11). L'A. confirme elle-même ce point de vue en écrivant, en tête d'un des chapitres : « Ce travail n'est pas d'érudition pure, mais de psychologie, d'introspection et d'*Einfihlung* » (p. 67).

Nuançons toutefois ces formules, qui pourraient donner à penser que les analyses ici proposées seraient de type sub-

jectif ou psycho-affectif. Il s'agit bien de théologie chrétienne, enracinée dans la connaissance objective des auteurs étudiés. Myrrha Lot-Borodine (1882-1954) était une historienne patentée, spécialiste du Moyen Âge latin et plus particulièrement de la légende du Graal. Elle contribua en même temps au renouveau de la théologie orthodoxe, aux côtés d'un Vladimir Lossky. Ses articles publiés dès les années 1930 dans la *Revue de l'histoire des religions* et dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, et plus tard dans *Dieu vivant*, forment la base de ce recueil, rassemblé par sa fille Marianne de façon posthume.

On y découvre trois études principales, la première sur la doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle, la deuxième sur la doctrine de la grâce et de la liberté dans l'orthodoxie grecque orientale, la troisième sur la béatitude dans l'Orient chrétien. Sur ces sujets, dont on voit aisément la convergence, les auteurs invoqués sont principalement Athanase et Cyrille d'Alexandrie, les Pères Cappadociens, Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur, Syméon le Nouveau Théologien et Grégoire Palamas. De façon moins fréquente sont cités Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie, Origène, Évagre et d'autres auteurs de langue grecque, mais aussi, dans la tradition latine, Hilaire, Ambroise et Augustin, Scot Érigène, Thomas d'Aquin... L'intérêt de ces références aurait largement justifié la création d'un index, encore plus utile que la bibliographie trop datée qui conclut l'ouvrage. Mais il est vrai que le livre est si constamment appuyé sur la pensée des Pères qu'il parle pour ainsi dire leur langage, plus qu'il ne les étudie du dehors.

La lecture de l'ouvrage confirme sa cohérence conceptuelle et spirituelle. L'idée de l'homme comme image de Dieu, entendue au sens d'une participation ontologique de l'humain au divin, en est la clé de voûte. Récusant toute séparation tranchée entre nature et grâce, de même qu'entre

grâce et liberté, l'A. voit l'homme comme un être voué, dans son essence même, à communier à la vie divine. Les vertus et les charismes déploient cette dignité première sans y superposer une réalité étrangère. Plus précisément, les énergies divines sont le moyen par lequel Dieu, tout en demeurant ineffable et inaccessible en son mystère, communique cette vie à l'homme et le divinise sans lui retirer son identité de créature.

On pourra regretter qu'une telle conception soit parfois présentée comme incompatible avec la théologie augustinienne et avec les développements de la scolastique. Tributaire d'une vision négative de la pensée latine, l'A. se croit trop souvent obligée de l'opposer à la pensée grecque, alors même que les Pères de l'Église transcendent bien souvent une telle séparation. Souvenons-nous toutefois que les articles ici rassemblés datent d'une époque où catholiques et orthodoxes soulignaient plus volontiers ce qui les sépare que ce qui les unit. Soixante-dix ans plus tard, les intuitions théologiques présentées méritent d'être recueillies avec grande attention et respect, comme une expression majeure du trésor commun de la foi.

Daniel VIGNE.

*Les Réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge*, Le devenir de la tradition ecclésiale, Congrès du Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris (11-14 juin 2008) préparé par Nicole Bériou, Rainer Berndt, Michel Fédou, Adriano Oliva et André Vauchez, Actes publiés par les soins de Rainer Berndt et Michel Fédou, tomes 1 et 2, « Archa Verbi : Subsidia, 10 », Münster, Aschendorff Verlag, 2013, 2 vol. de 1120 p.

L'intérêt porté à la transmission de l'héritage patristique durant l'époque médiévale ne cesse de croître depuis plusieurs années, en témoignent les contributions

parues récemment, que ce soit l'ouvrage édité par Irena Backus, *The Reception of the Church Fathers in the West* (Leiden, Brill, 1997), ou le colloque tenu à l'Institut catholique de Paris les 27-28 mai 2005 (et non 1985 comme l'indique l'Introduction, p. 6) publié dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 91 (2007). Le colloque dont les actes sont publiés dans ces deux volumes s'ajoute donc à ces différentes approches, mais se distingue déjà par le titre, révélateur des approfondissements récents de la recherche : il ne s'agit plus, en effet, de parler de la réception, mais des réceptions des Pères, une nuance significative, qui manifeste l'absence d'homogénéité du travail d'intégration de la pensée patristique. Voilà bien l'intérêt majeur des nombreuses études rassemblées, lesquelles cherchent non seulement à définir ce que l'on entendait par Pères au Moyen Âge, mais surtout à mettre en lumière le processus de communication des écrits patristiques. L'enjeu n'est pas mince, puisqu'il s'agit de discerner comment ce phénomène historique « construit, entretient ou réinvente la tradition à laquelle l'Église se réfère comme à un élément fondamental de son identité » (Introduction, p. 5). Ce sont ainsi cinquante-trois communications qui étudient sous plusieurs angles différents les réceptions des Pères au Moyen Âge : circulation et traductions de leurs écrits, traditions orales (liturgie, prédication), tradition iconographique, exégèse, influence doctrinale — la partie la plus importante de l'ouvrage — ou spirituelle. Plusieurs illustrations ainsi que quatre index (Écriture sainte, auteurs et œuvres, noms de personne, manuscrits) viennent enrichir l'ensemble. Les contributions sont généralement de longueur égale, une vingtaine de pages, et se terminent toutes par une bibliographie touchant le sujet traité. Il faut cependant préciser que la recherche ne concerne que l'Occident latin, ce qui n'apparaît pas clairement dans le titre de l'ouvrage.

C'est un fait connu que quatre Pères ont retenu tout particulièrement l'attention au Moyen Âge (Ambroise, Augustin, Jérôme et Grégoire le Grand), une liste brève, issue avant tout des canons patristiques établis par le *Décret* pseudo-gélasien et par les *Institutions divines* de Cassiodore, et qui s'impose surtout à partir de Bède le Vénérable. Cependant, de nombreux autres facteurs entrent en jeu qui viennent moduler ce schéma de base. Effectivement, la renommée que peut recevoir un auteur par le biais d'une biographie contribue à la diffusion de sa doctrine et de ses œuvres (cf. la présentation synthétique de Matthias M. Tischler, p. 54-55); cette diffusion peut aussi être le résultat d'une traduction, comme celle de la *Scala paradisi* de saint Jean Climaque, traduite en latin au *xiv<sup>e</sup>* siècle par le franciscain spirituel Angelo Clareno et qui exerça dès lors une forte influence en Occident. Par ailleurs, le mode de citation des Pères peut varier considérablement et refléter le climat d'une époque, comme l'atteste l'étude de Sumi Shimahara sur les citations patristiques à l'époque carolingienne (p. 369-388) : l'assimilation progressive de l'héritage des Pères conduit à abandonner peu à peu les compilations exhaustives pour des commentaires de plus en plus personnels. Mais il importe de souligner tout spécialement l'enjeu théologique que constitue la pensée des Pères et les modalités d'intégration de celle-ci ; à cet égard, l'étude d'Ysabel de Andia sur la notion de *Bonum diffusivum sui* est assez révélatrice (p. 769-785), puisqu'elle manifeste comment l'image *solaire* grecque du Bien qui diffuse sa bonté est reprise et adaptée par Denys (qui insiste surtout sur la cause de la diffusion, à savoir l'« être même » du Bien), par saint Thomas (qui souligne particulièrement le rôle de la cause finale, en tant que Dieu veut que lui-même et que les autres soient, lui-même étant la fin, les autres étant ordonnés à la fin ; cf. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 19, a. 2, c. ; q. 5, a. 4, ad 2) et

par les théologiens médiévaux en général, pour lesquels « l'image solaire s'estompe et est remplacée par celle de l'amour : le "Bonum diffusivum" devient un "amor diffusus" » (p. 780).

Ces brèves réflexions ne sauraient épuiser la richesse de cet ouvrage, qui peut être considéré comme un véritable instrument de travail pour l'étude de l'influence des Pères sur la pensée médiévale. Plus généralement, ces différentes communications permettent de cerner le devenir de la tradition ecclésiale (c'est le sous-titre de ces actes), qui allie sans cesse fidélité à l'héritage reçu et adaptation aux exigences présentes.

fr. Xavier BATTLO, o.s.b.

## DIVERS

*Paul Ricœur : un philosophe lit la Bible*, À l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique, Avec un texte de Paul Ricœur, Sous la direction de Pierre Bühler et Daniel Frey, avec la collaboration de Lucie Kaennel, « Lieux théologiques, 44 », Genève, Labor et Fides, 2011, 1 vol. de 256 p.

Une des fascinations de la pensée de Paul Ricœur, outre l'ampleur de ses investigations, réside dans le fait que, tout en maintenant avec exigence l'autonomie de sa démarche philosophique, il n'a cessé d'arpenter les « frontières de la non-philosophie », et notamment celles du discours biblique, au nom de sa foi de tradition réformée. Le principal mérite de l'ouvrage dirigé par deux spécialistes de l'entreprise ricœurienne, Pierre Bühler de Zurich et Daniel Frey de Strasbourg, est d'offrir, pour la première fois de manière collective, un ensemble de contributions sur l'entrecroisement des herméneutiques

philosophique et biblique dans l'œuvre de Ricœur.

Fruit d'un colloque interdisciplinaire tenu en juin 2009 à Strasbourg, une université où le philosophe français a enseigné entre 1948 et 1956, le livre explore les « passages » répétés de Ricœur entre le discours philosophique et le monde de la foi biblique et de la religion, et montre comment le penseur a toujours désiré éviter que la philosophie devienne une « crypto-théologie », et qu'en retour la foi se mue en une espèce de solution ultime aux apories philosophiques.

Clos par la réédition d'un article épuisé de Ricœur, « La philosophie et la spécificité du langage religieux » (p. 235-249), l'ouvrage se divise en trois parties juxtaposées l'une à l'autre, sans que l'on sente vraiment la progression de la réflexion d'ensemble, à part quelques notices énoncées dans l'« Introduction » des deux éditeurs (p. 7-12) : il eût été opportun d'ajouter entre elles quelques pages de transition et d'articulation.

La première partie se penche sur la reprise du langage biblique et des sources non philosophiques dans un discours philosophique revendiquant son indépendance. Cette démarche a des précédents, notamment chez Kant et son œuvre fameuse intitulée *La religion dans les limites de la simple raison*. Cependant, pour Christophe Pisteur, Ricœur va plus loin que son illustre devancier en ce qu'il montre comment une théorie de l'imagination et de l'innovation sémantique permet de penser l'action effective de la grâce sur la liberté aux prises avec le mal radical (p. 15-32).

Jérôme Porée poursuit cette approche de l'analyse ricœurienne de la philosophie de la religion kantienne en montrant le bien-fondé proprement philosophique du thème de l'espérance (p. 33-47). En s'appuyant sur une phénoménologie de la souffrance au caractère universel, le critique établit la pertinence de la

proposition de Ricœur : la philosophie de l'espérance met au jour ses « catégories » (« pourtant », « grâce à », « combien plus ») seulement lorsqu'elle se laisse instruire par les textes des traditions culturelles et religieuses (en l'occurrence ceux des symboles bibliques) qui donnent corps aux raisons d'espérer.

Dans sa passionnante étude, sans doute l'une des plus fortes du recueil (p. 49-72), Daniel Frey souligne l'évolution des lectures ricœuriennes d'Ex 3, 14 (« Je suis celui qui suis ») entre 1977 et 1998. Il met le doigt sur l'une des caractéristiques de la pensée de Ricœur ; celle-ci est en constante mouvance, elle ne peut se réduire à un aspect : son opposition farouche dans ses premiers essais à toute forme d'onto-théologie, en vertu de la résistance offerte selon lui par les textes scripturaires, dans la pluralité de leurs genres littéraires, à une lecture purement ontologiste du nom de Dieu. Plus il avance dans le temps, et plus Ricœur révisé son avis : dans l'ouvrage à deux voix *Penser la Bible* (Paris, 1998), écrit avec l'exégète André LaCocque, le philosophe prend en compte les lectures onto-théologiques d'Ex 3, 14, comme l'un des maillons dans l'histoire des effets de sens de ce texte, et il adopte l'idée d'une « contribution proprement hébraïque à la compréhension de l'être » (p. 10). Ce qui amène D. Frey à reprocher à Ricœur de trop s'attacher à ce qui rapproche la poétique biblique de la spéculation philosophique (p. 71). Nous touchons là la principale critique qui peut être adressée à mon avis à l'ouvrage : une volonté affichée *a priori* par les éditeurs de vouloir surtout souligner la distinction entre herméneutiques philosophique et biblique, par peur de voir la pensée ricœurienne « instrumentalisée » et récupérée par une frange de la communauté protestante, française et américaine (p. 8, n. 5). En réalité, la séparation très tranchée entre sa pensée philosophique « sans absolu » et ses motivations chrétiennes, que Ricœur martèle dans *Soi-même comme*

*un autre* (Paris, 1990), ne correspond qu'à une période donnée de la trajectoire ricœurienne (années 1970-1990), celle où il a subi la pression du milieu intellectuel parisien très méfiant vis-à-vis de la foi chrétienne. Il le reconnaît lui-même en affirmant qu'il souhaite désormais faire communiquer davantage les deux registres du philosophique et du religieux dont, « pendant des dizaines d'années, parfois hargneusement » (*La Critique et la conviction*, Paris, 1995, p. 240), il avait tenu auparavant à préserver la distinction. On peut se demander si certaines pages de D. Frey, où il reproche à Ricœur d'adopter la posture de « l'intellectuel chrétien » et d'oublier la séparation rigoureuse entre la spéculation philosophique et la poétique judéo-chrétienne (cf. p. 72), ou de P. Bühler, qui cherche à préserver Ricœur contre lui-même et sa « manie des conciliations » (p. 100) — même s'il est vrai que l'essai plaide pour « l'alliage subtil » entre le versant rationnel de la critique et le versant biblique de la conviction (p. 90) —, ne tombent pas quelque peu dans ce travers d'accentuer trop la discontinuité au détriment de la continuité.

D'ailleurs, la contribution suivante de Kathrin Messner (p. 73-87), consacrée à la conférence *Amour et justice* (Paris, 2008), appuie davantage le jeu subtil des médiations existant entre le discours philosophique et le kérygme scripturaire. La dialectique entre la logique d'équivalence, du point de vue de la justice, et la logique de la surabondance, du côté de l'amour, s'accomplit pour l'A. dans l'homme Paul Ricœur, chez lequel pensée spéculative et foi biblique se rencontrent en une « tension vivante » et « une relation productive, harmonieuse, voire amoureuse, sans que l'une n'abolisse ni ne détruise l'autre » (p. 85).

Terminant la première partie, l'essai très dense de P. Bühler (p. 89-103) fait jouer le rapport complexe d'inclusion réciproque existant entre les deux hermé-

neutiques ricœuriennes, en montrant que chacune d'entre elles s'affronte à l'aporie du sens. Elles s'aident ainsi mutuellement à approfondir cette « question ultime » en stimulant le travail de l'imagination dans son mouvement créateur, selon la triple modalité chère à Ricœur des poétiques du discours (lire), de l'action (agir) et de l'existence (sentir). Entre le « vendredi saint » spéculatif devant le problème du mal et le « en dépit de » des assertions de la foi, se noue une dualité dynamique sans réconciliation ni résolution hâtive (p. 102).

Centrée sur la place de la métaphore et de la parabole dans les écrits de Ricœur, la deuxième partie s'ouvre sur l'essai le plus critique de l'ouvrage : Nanine Charbonnel s'en prend avec vigueur à la capacité de re-description du réel au-delà du concept que Ricœur attribue à la métaphore (p. 107-121). Influencé par son herméneutique du langage poético-biblique apte à viser la réalité du nom de Dieu, il aurait été poussé à concevoir une portée ontologique dans le processus métaphorique. C'est, à mon avis, oublier d'une part que *La Métaphore vive* (Paris, 1975) est antérieure aux développements ricœurains sur la parabole et la nomination de Dieu ; d'autre part, c'est battre en brèche l'une des thèses philosophiques fondamentales de Ricœur, à savoir la portée référentielle du langage symbolico-poétique qui projette en avant de lui-même des possibilités d'être-aumonde que peut habiter le lecteur.

Avec les deux derniers essais de ce deuxième ensemble, nous basculons brusquement sur l'autre versant des travaux ricœurains, celui de ses études de textes scripturaires. Dans le premier (p. 123-132), Elian Cuvillier procède à une exégèse de la parabole du bon grain et de l'ivraie (*Mt* 13, 24-30) et de son explication. Il s'efforce en finale d'en faire une illustration des thèses de Ricœur : la mise en récit métaphorique de la parabole permet une réflexion sur le mal qui donne davantage à penser que le spéculatif, et c'est par la dynamique même

du travail de lecture que le lecteur est renvoyé à sa responsabilité éthique. C'est en comprenant le jeu de « prédication bizarre » du récit parabole que le destinataire se comprend devant le texte.

Dans le second (p. 133-163), Hans-Christoph Askani situe magnifiquement le processus de parabolisation selon Ricœur sur l'arrière-fond de ses catégories herméneutiques générales. Il montre que c'est l'extravagance langagière à l'œuvre dans le récit parabole qui fait signe vers l'inouï du Royaume et qui, par un jeu d'*orientation* (histoire insérée dans le quotidien) / *désorientation* (torsion métaphorique provoquée par la folie de l'histoire) / *réorientation* (ouverture vers une poétique de l'existence proposée à notre imagination), amène le lecteur à découvrir de nouvelles possibilités de l'existence. L'application de cette grille herméneutique à la parabole du père prodigue (*Lc* 15, 11-32) permet de renouveler profondément la lecture de cette dernière : l'extravagance imprévisible de la bonté du père pour chacun de ses fils fait éclater notre sens habituel de la justice et fournit à l'amour *agapè* au-delà de toute mesure un langage spécifique.

Le troisième ensemble d'articles regroupés sous le titre générique « Comprendre le texte et se comprendre devant le texte » désarçonne un peu, d'une part parce que les trois contributions qui le constituent sont fort différentes les unes des autres, d'autre part parce qu'elles tranchent assez nettement avec les deux premières parties. Selon l'étude de Jean-Luc Petit (p. 167-179), si Ricœur a eu recours à W. Dilthey contre Heidegger pour saisir la réciprocité entre la compréhension des textes et la compréhension de soi, il faudrait également appréhender cette articulation à travers les écrits de Husserl, et notamment les inédits auxquels Ricœur n'a pu avoir accès, qui prouvent l'importance accordée par la phénoménologie husserlienne aux œuvres de la culture et de l'histoire pour la constitution du sens de l'expérience subjective.

Mais aucune place n'est faite dans ce texte à des considérations sur le rapport avec l'herméneutique biblique chez Ricœur.

Quant à l'article de René Heyer (p. 181-191) — le moins limpide de l'ouvrage au demeurant —, il survole par bribes quelques-uns des essais d'herméneutique biblique dans lesquels Ricœur procède à une interprétation des commencements de l'humanité (*Gn* 2-3). Ce qui lui permet, en déconstruisant le mythe adamique, de discerner au cœur de l'initiative du sujet, la persistance d'un fond d'innocence de la créature, en dépit du mal déjà là.

Enfin, dans ce qui constitue à la fois l'ultime et la plus longue contribution du volume (p. 193-231), Gilbert Vincent prend en considération les rapports entre « herméneutique et pragmatique ». Se référant à l'accent mis par Ricœur sur la polyphonie des genres littéraires bibliques, l'A. décèle la possibilité d'une critique de l'onto-théologie d'inspiration dialogique, à la Bakhtine. Le dialogisme qu'il détecte chez le penseur français le conduit à relire de façon renouvelée les dualités et les modalités dialogiques marquant l'effort de la compréhension de soi chez Ricœur : critique et conviction, amour et justice. Son herméneutique est ainsi « *tantôt* philosophique, *tantôt* biblique » (p. 226).

Ces communications denses s'adressent à un public déjà familier de l'univers ricœurien. Elles sont néanmoins susceptibles d'ouvrir des voies précieuses aux philosophes comme aux biblistes, pour une meilleure compréhension des liens entre herméneutique philosophique et biblique. Dans le registre des études consacrées à Ricœur, cet ouvrage est d'un apport tout à fait décisif et il fournit des pistes importantes pour la poursuite du dialogue avec l'œuvre multiforme de Ricœur, surtout qu'elle ne cesse de s'élargir avec la publication d'Écrits et conférences tirés du Fonds Ricœur (3 vol., Paris, Seuil, 2008 s.). Il manque un essai qui aurait tenté une synthèse des rapports dialectiques com-

plexes entre les deux pans de l'herméneutique ricœurienne. On pourra également regretter que, pour l'analyse d'une œuvre aussi « œcuménique » que celle de Ricœur, aucune voix catholique n'ait été convoquée.

François-Xavier AMHERDT.

Françoise CAUSSÉ, *La Revue « L'Art Sacré »*, Le débat en France sur l'art et la religion (1945-1954), « Histoire », Paris, Cerf, 2010, 1 vol. de 688 p.

Depuis plusieurs années, F. Caussé s'attache à suivre les péripéties de la revue *L'Art sacré*. Fondée en 1935 par Joseph Pichard, portée principalement à partir de 1945 par deux dominicains d'exception, Marie-Alain Couturier et Pie-Raymond Régamey, *L'Art Sacré* ne fut pas seulement une revue, mais un mouvement d'idée, un lieu de débat et un département essentiel du renouveau liturgique. La période explorée ici va de la fin de la Seconde Guerre mondiale à la mort du P. Couturier (1954). La première partie de l'ouvrage évoque l'émergence d'une revue d'art sacré au xx<sup>e</sup> siècle, les différentes phases de sa parution, et les conditions de la naissance d'un art religieux moderne. La deuxième partie évoque les protagonistes, les lieux et les projets avortés (basilique souterraine à la Sainte-Baume) ou réussis (Audincourt, Assy, Vence). La troisième partie revient sur la « querelle de l'Art Sacré » des années 1950 qui enflamma une large part du public. L'A. consacre plusieurs pages aux deux dominicains, le P. Couturier, dont l'intense vie mondaine « se combinait à un versant quasi éremitique le plus souvent inaperçu » (p. 243) et le P. Régamey, le moins connu et pourtant « un des esprits les plus éclectiques et féconds de l'Ordre dominicain » (H. Tincq, cité p. 288). De tempéraments très différents, ils ont relevé ensemble un double défi : d'une

part, réconcilier l'Église et les artistes et, d'autre part, sensibiliser les fidèles à l'art religieux vivant. La réconciliation avec les maîtres de l'art vivant fut assez bien accueillie : comme un art chrétien ne pouvait naître ou renaître que dans une « civilisation chrétienne », et qu'en 1930 déjà celle-ci avait considérablement régressé au point de ne plus pouvoir produire un artiste chrétien, « il fallait en appeler à la vitalité de l'art profane » (p. 63). Face à la pénurie d'artistes qui fussent des croyants, on fit donc appel aux plus grands parce qu'ils étaient des génies ; c'était également le visage que l'Église présentait au monde qui était en cause. Cela n'allait pas de soi : tout en accueillant dans l'Église les formes et l'esprit de l'art moderne, les rédacteurs de *L'Art Sacré* n'ont cessé de se demander dans quelle mesure cet art pouvait satisfaire aux exigences essentielles d'un art chrétien, d'un art religieux. Mais Couturier pensait qu'il valait toujours mieux faire appel à un génie sans la foi qu'à un croyant sans talent : « Aux grands hommes les grandes choses ! » (*L'Art Sacré*, n<sup>os</sup> 9-10, mai-juin 1950). L'adhésion des fidèles à un art religieux moderne était plus difficile à gagner. Pour ce faire, il fallait, selon le P. Couturier, restaurer la sensibilité visuelle du public par une *purification* et une *libération*. *Purification* par la vue de formes en elles-mêmes très pures ; *libération* des habitudes visuelles marquées par le conformisme et l'académisme (*L'Art Sacré*, n<sup>os</sup> 5-6, janvier-février 1950). Mais la revue, en défendant la cause de l'art vivant, difficilement accessible, se heurta de plein fouet au succès universel de Saint-Sulpice, à ce qu'aimait le public et ce qu'on lui donnait en effet. Ni revue « pieuse », ni revue de « tendances artistiques », mais « d'art et d'esprit », *L'Art sacré* fut le reflet de la spiritualité, du catholicisme, et de la société française de l'après-guerre. Sur cette revue se cristallisèrent aussi les plus vives querelles de goût alors que, pour le P. Régamey, il ne s'agis-



sait pas de controverses entre Anciens et Modernes mais « de formuler, de façon sensible, des valeurs spirituelles » (p. 530). On ne peut mieux dire les véritables intentions des dominicains de *L'Art Sacré*, souvent victimes d'un bien injuste procès en iconoclasme alors qu'ils étaient pétris de tradition. Le travail de F. Caussé est complété par un index des auteurs et articles; quelques illustrations donnent une idée de cette revue dont chaque numéro fut, en soi, un petit chef-d'œuvre.

fr. Joël-Marie BOUDAROUA, o.p.

Avital WOHLMAN, *Quand un chrétien aime Israël*, L'œuvre-vie du frère Marcel-Jacques Dubois (1920 Tourcoing – 2007 Jérusalem), Préface d'Adrian Schenker, Prologue de Monique Burkhalter Dubus, « L'histoire à vif », Paris, Cerf, 2012, 1 vol. de 272 p.

Le Père dominicain Adrian Schenker annonce, dans la préface de l'ouvrage, qu'il s'agit de la biographie religieuse et intellectuelle d'un pionnier de cette véritable révolution que fut l'avènement sur le devant de la scène de la question du sens que Dieu voit dans l'existence continuée et renaissante de son peuple choisi. Car le dominicain Marcel-Jacques Dubois a consacré sa vie et le meilleur de ses forces à la réflexion sur Israël dans le plan de Dieu (p. 11), et c'est là le propos d'A. Wohlman, qui fut l'étudiante puis l'assistante du Père Dubois. Dans l'introduction, elle précise que l'ouvrage est moins une biographie qu'une introduction à la pensée du P. Dubois, qu'elle appelle frère Marcel-Jacques, ou plus souvent frère Marcel (ce qui est curieux aux yeux chrétiens : Marcel est son nom de baptême et frère Jacques son nom de religion) : relater soixante-dix ans d'activité fertile (p. 17) à partir de ses nombreux écrits. D'où le sous-titre de « œuvre-vie ».

Dans le prologue, sous-titré « La foi du charbonnier », Monique Burkhalter Dubus, parente du P. Dubois, éclaire les aspects plus personnels de sa famille et de son enfance. Il est intéressant de connaître ses origines et son brillant parcours. Sa vocation dominicaine, ses études et sa vie au Saulchoir, son fructueux séjour à Toulouse et finalement son envoi à Jérusalem en 1962.

L'ouvrage complexe, parfois haché, d'A. Wohlman se déploie en sept chapitres, au gré des travaux du P. Dubois. L'A. signale, résume et commente quelques grands écrits du P. Dubois, ce qui permet de suivre l'évolution de sa réflexion toute centrée, en définitive, sur la question d'Israël. Elle part de la prédication du 7 mars 1953, panégyrique de saint Thomas d'Aquin, comme cela se faisait alors dans les Provinces dominicaines. Ce point de départ permet d'éclairer ce que fut la vocation dominicaine du frère Jacques Dubois, fils de saint Dominique et disciple de saint Thomas d'Aquin. L'A. a eu la bonne idée de livrer cette prédication en annexe.

L'A. consacre alors un grand chapitre à l'ouvrage du dominicain *Le Temps et l'Instant selon Aristote*, fruit d'une thèse de doctorat en philosophie (1961). Elle ne reprendra malheureusement pas l'analyse plus mûrie du *Livre Delta de la Métaphysique d'Aristote* paru d'abord en hébreu (1988), puis en français, à travers un programme plus vaste, dans le *Livre des acceptions multiples d'Aristote* (1998). L'apport du P. Dubois à la philosophie du Stagirite serait de concevoir l'instant à la fois comme « terme et limite » (p. 79-83).

Après sa thèse, le grand événement dans la vie du P. Dubois fut son envoi, par ses supérieurs, en Israël. En 1962, il y avait deux communautés dominicaines à Jérusalem, celle de l'École biblique fondée par le P. Lagrange et qui se situait du côté jordanien, et la maison Saint-Isaïe, en territoire israélien, avec mission pour celle-ci de

créer des liens avec le tout jeune État d'Israël et tout ce qu'il représentait et signifiait.

L'essentiel de la réflexion du P. Dubois, que suit fidèlement notre A., est désormais consacré à l'étude de cette question complexe. Il le fait avec une telle empathie et un tel désir de comprendre de l'intérieur ce qu'est la vocation divine d'Israël telle qu'elle est vécue maintenant sur cette terre retrouvée, qu'il en reçoit les plus hautes distinctions, jusqu'au prix d'Israël en 1996. On trouvera p. 159, puis mieux p. 261, la liste de ces distinctions impensables pour un non-juif.

Théologiquement, M. Dubois voit deux choix secrets de Dieu inséparables, graduels, à bien distinguer dans une vraie unité et similitude : Israël puis l'Église. Trois conditions du dialogue en découlent (cf. p. 112) : 1. le refus du thème de la substitution d'Israël par l'Église ; 2. le refus de la doctrine de la double vérité à propos de la lecture de l'Écriture — quoique seule la foi chrétienne lui permette en outre une lecture christique de l'Ancien Testament (cf. p. 152) — ; 3. le refus de l'établissement d'un simple rapport pragmatique, sans regard de foi théologale, entre l'Église catholique et l'État d'Israël, prôné à l'ONU par Jacques Maritain, son maître, encore que ce dernier plaïda antérieurement la sacralisation des réalités juives : race, peuple et nation (cf. p. 188, n. 1). L'État d'Israël oscille maintenant entre nation et religion. Et la conquête sioniste, estime M. Dubois, créant une distance avec l'âme juive toujours « demi consciente » (p. 174), favorise chez les juifs l'affirmation de la dissimilitude avec l'Église (p. 186).

Parmi la bibliographie du P. Dubois, on ne peut tout citer, mais comment ne pas signaler les deux beaux livres où il rassemble ce que furent sa vie et son combat. D'abord *L'Exil et la Demeure*, Journal de bord d'un chrétien en Israël (Jérusalem, Éd. de l'Olivier, 1984), et à la fin *Nostalgie d'Israël*, Entretiens avec Olivier-Thomas Venard (Paris, Cerf, 2006).

Le livre d'A. Wohlman est d'une grande richesse. Il permet d'entrer en profondeur dans la pensée du P. Dubois. Une vie complexe dans une situation des plus compliquées, une vie fidèle à des amours contradictoires et souvent incompatibles, un continuel effort pour comprendre, pour aimer, pour tenter, en suivant J. Maritain et en le perfectionnant, de « distinguer sans désunir » et d'« unir sans confondre » (p. 123 et 220).

fr. Alain QUILICI, fr. Edouard DIVRY, o.p.

*Le Dialogue d'après Vatican II*, Marie-Thérèse Urvoy (coordinatrice), Versailles, Éditions de Paris, 2013, 1 vol. de 164 p.

Cet ouvrage est le fruit d'un colloque qui s'est tenu en mars 2013 à l'Institut supérieur de théologie des religions, dans le cadre de l'Institut catholique de Toulouse. Il s'agissait, comme le souligne Dominique Urvoy dans sa préface, de clarifier la nature du dialogue après Vatican II et les principes de son extension. Le colloque, ouvert par Mgr Robert Le Gall qui a rappelé les directives romaines — celles de Benoît XVI en particulier — comprenait huit interventions. La conférence de clôture a été faite par Mgr Bernard Ginoux.

La première communication, par Mgr Pierre Debergé, montre que le dialogue entre Dieu et son peuple est à la fois la révélation de Dieu riche en miséricorde et en grâce, et celle de l'homme, dans sa grandeur de créature à l'image de Dieu mais défigurée par le péché. Ce dialogue, qui se concentre dans la « théologie de la croix », forme ainsi le fondement de celui que les disciples ont immédiatement entretenu avec le monde et que les chrétiens à leur suite doivent assumer.

Le P. Luc-Thomas Somme, dans l'intervention suivante, part des textes conciliaires et, à la suite de Jean-Paul II, montre

l'importance du dialogue pour le service de la « nouvelle évangélisation », entendue comme relance spirituelle de la vie de foi. Les propositions finales du Synode des Évêques sur ce sujet en soulignent l'intérêt, d'abord au sein de l'Église et des relations œcuméniques où chacun est guidé par la foi, ensuite entre l'Église et le monde où doit prédominer la qualité de l'aspect culturel.

Il appartient alors à l'abbé Bruno Gautier de synthétiser les aspects nécessaires de la nature du dialogue tels que les a énoncés Benoît XVI dans une conférence prononcée en 1982, quand il était archevêque de Munich. Pour celui-ci, le dialogue exige à la fois écoute et liberté de pensée, toutes deux en lien avec la vérité, un des thèmes majeurs de ce pape qui soulignait d'ailleurs que la vérité, devenue fonctionnelle avec les sciences, est finalement commandée par l'utilité, de telle sorte que le dialogue tend à se développer dans un climat relativiste. Il faut donc retrouver le sens métaphysique de la vérité, ce qui exige que la raison scientifique s'élargisse à des domaines plus hauts, mais aussi que les chrétiens reconnaissent la raison revendiquée par les Lumières, tout en restant conscients qu'il n'y a pas de dialogue fructueux avec une raison amputée.

Le dialogue n'a-t-il pas cependant des limites parfois oubliées? Dénonçant certaines impasses du dialogue islamo-chrétien, Marie-Thérèse Urvoy insiste sur ses deux présupposés nécessaires. En premier lieu, les chrétiens doivent connaître la conception qu'en a l'islam pour qui il est un pas vers la conversion. En second lieu, ils doivent porter attention aux équivoques de langage dues à un lexique uniformisant qui entraîne des rapprochements indus, des confusions même — par exemple, le monothéisme chrétien n'est pas identique au monothéisme musulman — le risque étant alors de faire du dialogue une activité humanitaire.

D'autres difficultés, cette fois-ci de nature philosophique, aboutissant à l'affaiblissement du dialogue, sont mises en lumière par Michel Boyancé. Commençant avec le choix cartésien de la solitude et de l'évidence intérieure, celles-ci s'aggravent avec les sciences physiques, pour lesquelles le dialogue devient confrontation de deux théories. Cette évolution se poursuit avec les sciences humaines, pour lesquelles connaître c'est faire, construire, de telle sorte que leurs discours masquent à peine les désirs de pouvoir et de domination. À ce stade, le dialogue est fait pour obtenir un consensus subjectif, ce qui est en œuvre en démocratie, tandis que dans l'Église, il conduit à déconstruire le discours de l'institution considérée comme voulant perpétuer son pouvoir, pour le remplacer par le consensus des croyants.

Le P. Edouard Divry aborde alors un sujet délicat, celui des difficultés, des obstacles même, du dialogue évangélique qui, commandé par la charité, est de soi ouvert à tous. Première limite, les apôtats. Le dialogue officiel avec eux s'avère impossible, à moins qu'il ne se limite aux problèmes de la loi naturelle. Saint Paul, en 2 Th 3, 14, parle d'ailleurs de rupture à marquer. Quant au laïcisme des sociétés multiculturelles qui mettent en avant les différences pour égaliser et neutraliser, et c'est la seconde limite, il rend le dialogue difficile si ces différences sont ou deviennent diversités, car celles-ci impliquent une opposition tandis que celles-là supposent un fond commun qui permet une certaine unité de départ. En tout cas, le chrétien ne cherchera jamais à imposer la vérité, car celle qui est au cœur de tout vrai dialogue attire par sa beauté.

En faisant part de l'expérience historique du Liban, pays à vocation d'ouverture et de refuge, Mgr Guy-Paul Noujaïm expose les trois formes que revêt en ce lieu le dialogue entre chrétiens et musulmans, la dimension citoyenne étant le fondement le plus sûr pour un dialogue pru-

dent qui ne cherche pas la convergence, mais la connaissance mutuelle et même l'amitié. L'A. cite plusieurs exemples d'initiatives qui manifestent cet esprit issu de Vatican II, des textes pontificaux et des visites papales.

Mgr Bernard Ginoux conclut en retenant toutes ces réflexions centrées sur le principe de la vérité, point central et de ce fait difficile du dialogue avec l'islam. À ses yeux, la rencontre doit précéder le dialogue qui nécessite la connaissance et l'amour de notre foi avec la conscience des différences de fond, soulignant en conclusion, après Benoît XVI, que dans les circonstances présentes « la foi chrétienne ne fera pas l'économie du dialogue avec les autres religions et ce sera pour elle un chemin de purification » (p. 161).

Constatons simplement que les recommandations de ce colloque synthétisées par le primat de la recherche de la vérité seront très utiles à ceux qui, dans l'Église comme dans la société civile, sont engagés dans l'action. Car une telle recherche comporte un respect de l'autre fait d'attention, de patience et d'amour, mais aussi de connaissance, sous peine de tomber dans le subjectivisme. Par ailleurs, aucune victoire ne la conclut, car si victoire il y a, c'est celle de Dieu auquel il appartient à lui seul de se frayer son chemin dans le cœur de l'homme. Mais il est vrai aussi qu'un dialogue est difficile, voire impossible, avec qui serait persuadé de détenir la vérité jusqu'à nier l'autre.

Jean GOLFIN.

Gérard REMY, *L'Énigme du mal et l'espérance chrétienne*, Paris-Montréal, Médiaspaul, 2012, 1 vol. de 536 p.

La pensée chrétienne est sans cesse confrontée à la question et à l'énigme du mal; selon une approche qui relève plus de la théologie que de la philosophie, mais

non sans y faire appel quand il juge nécessaire de la convoquer, Gérard Remy nous offre un livre sur cette question fortement construit et ample de plus de cinq cents pages, comportant cinq parties équilibrées. La première partie, propédeutique, consiste à délimiter la question sur trois axes : 1) l'état de la condition tragique de l'homme (p. 23-57); 2) après une typologie des formes du mal, l'enseignement biblique vétérotestamentaire sur le mal et le malheur des justes (p. 59-85); 3) puis l'enseignement néotestamentaire à partir de la figure du Christ et du kérygme de la prédication apostolique (p. 87-124). La deuxième partie plus réflexive propose une analyse approfondie sur les rapports du mal et de Dieu, plus exactement sur diverses formes du mal et de la Providence : 1) les origines du mal : finitude et péché (p. 129-198); 2) les rapports du mal et du bien dans l'horizon de la théologie chrétienne de la Providence, en tant que « défi » existentiel et intellectuel pour la foi et pour la théologie (p. 199-255). La troisième partie soulève la question des représentations de Dieu face au mal. D'une part, au-delà des théodicées qui sont largement critiquées, l'A. souligne l'engagement de Dieu dans le mal, dans l'apparent silence et impuissance de sa bonté et de sa toute-puissance (p. 259-288); d'autre part, celle-ci n'est pas autre chose que la toute-puissance de l'amour d'un Dieu souffrant solidaire de la condition tragique de l'humanité dans l'histoire et dont la croix révèle la profondeur salvifique (p. 289-339). La quatrième partie considère trois grands thèmes. *Primo*, l'humanité est solidaire du Christ qui s'est fait solidaire de tous. La communion de tous dans le Christ et avec le Christ dans l'amour implique et révèle la communion transcendante de Dieu dans la souffrance et la compassion (p. 343-384). *Secundo*, cette communion se traduit en abandon confiant et en oblation du soi dont Marie est la figure exemplaire (p. 385-405). *Tertio*, la réponse au mal est

dans l'amour et la puissance anticipatrice de la Résurrection, autrement dit dans le langage paradoxal de la croix et du pardon (p. 407-426). La cinquième et dernière partie, en deux chapitres, est une invitation à un changement éthique d'existence dans l'espérance d'un salut définitif, total, universel de toutes choses (p. 427-509). Sur le registre plus eschatologique, G. Remy envisage ici certaines réalités dernières comme le jugement (particulier et dernier), l'apocatastase et l'impossible damnation éternelle, où nous le retrouvons en compagnie de Balthasar. Il y fait preuve de sympathie et de discernement même si, au final, ses propositions ne nous semblent pas complètement satisfaisantes. Les troisième et cinquième parties nous ont paru les plus discutables. L'A. y fait preuve d'une incontestable maîtrise, mais les solutions — prudentes faut-il souligner — ne nous semblent pas toutes convaincantes. Les idées largement diffusées et enseignées d'un Dieu soumis à l'épreuve du mal et d'un salut universel en raison duquel la damnation s'avère quasi impossible, pour ne pas dire irrecevable, tant le poids de la miséricorde et de la compassion divines doit l'emporter contre tout mal, sont des thèses à réexaminer et à discuter de plus près. Le mystère de Dieu et l'opacité du mal, il est vrai, n'autorisent pas des opinions trop tranchées. L'ancienne théologie de la permission du mal et de l'impassibilité divine en fait les frais, quand elle n'est pas purement et simplement récusée.

Beaucoup d'idées avancées dans cet ouvrage auraient mérité une discussion approfondie, ce que nous ne pouvons faire dans ce compte rendu. Nous restons sur la réserve pour quelques-unes d'entre elles. L'A. ne s'en étonnera pas outre mesure. Sa théologie du péché originel (p. 186-195), de la christologie de la Providence comme issue à l'énigme du mal face à l'échec de la théologie métaphysique « de l'être et de ses attributs » (p. 282-288), du mal de peine, de l'enfer (p. 429-432), du salut uni-

versel (p. 473-509), très consonnantes avec une certaine vulgate actuelle, ne nous satisfait pas vraiment. Quant à saint Thomas cité à certains endroits dans les quatre premiers chapitres, nous sommes restés sur notre faim, d'autant qu'il nous a semblé en faire une exégèse parcimonieuse et incomplète. On se reportera surtout pour la première partie au *De malo*, aux analyses de L.-B. Geiger dans *L'Expérience humaine du mal*, et à A.-G. Sertillanges, dans *Le Problème du mal*, en deux volumes, qui mériteraient une réédition et quelques compléments. On s'étonne que J. Maritain et Ch. Journet qui ont tant réfléchi sur ces problèmes ne soient que trop peu convoqués. En revanche, l'A. sait dégager les apories classiques et modernes, principalement philosophiques, dans une perspective authentiquement théologique. Pour ce faire, il produit quelques petits dossiers bien conçus selon les thèmes (par exemple sur les récits des origines et mythe) à partir de quelques textes d'auteurs de la littérature chrétienne (Origène, Irénée, Augustin, etc.). La première et la deuxième partie sont à cet égard exemplaires. La rigueur et la clarté rationnelle de l'argumentation souffrent à notre sens d'un déficit métaphysique en partie corrigé par l'inspiration authentiquement spirituelle des vues théologiques que notre A. a depuis longtemps et profondément méditées.

fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.

Denis BIJU-DUVAL, *Faut-il encore se soucier du salut des âmes?*, L'urgence de l'évangélisation, « IUPG », Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2012, 1 vol. de 240 p.

Formulée ainsi, la question semble datée. Faire son salut et se préoccuper du salut des âmes nous renvoie à des préoccupations d'une autre époque, à l'heure où il convient de bien vivre et d'avoir le souci de soi. Quant aux enjeux d'ér-

nité et d'au-delà, il semble que nous en soyons libérés. L'amnésie ou l'hypermnésie du passé s'accompagne de l'oubli du futur renvoyé à l'indéterminé. Évangéliser pour convertir est une provocation malsonnante et attardée. N'est-ce pas du prosélytisme ? L'A. n'hésite pas à affronter ce non-dit dans le contexte du relativisme (et du paradigme idéologique de la tolérance), du pluralisme religieux où la foi est une option parmi d'autres (chrétienne ou non), de l'agnosticisme et des métamorphoses modernes de l'athéisme (p. 15-31).

On pourrait faire une analyse philosophique, sociologique et culturelle de cet état de fait, en décrypter les origines historiques, les soubassements idéologiques et scruter ses conséquences culturelles; d'autres l'ont fait.

Sur les origines philosophiques de la modernité achrétienne et areligieuse occidentale, nous ne pouvons que renvoyer à Georges M. COTTIER, *Vous serez comme des dieux*, « Sagesse et cultures », Paris, Parole et Silence, 2008 (cf. le compte rendu de Serge-Thomas BONINO, « Thomistica (X) », *RT* 111 (2011), p. 319-323); ou, avec un autre regard rétrospectif et prospectif, à Charles TAYLOR, *L'Âge séculier*, Paris, Seuil, 2011. Ici la sécularisation est un processus de redéfinition de la croyance qui aboutit à des formes inédites des « quêtes de sens ». Déjà dans *Le Malaise de la modernité*, « Humanité », Paris, Cerf, 2002, à partir des concepts de « raison instrumentale », de « désenchantement du monde », et du « narcissisme contemporain », Ch. Taylor montre comment l'éthique séculière de la réalisation de soi, qui est constitutive de l'individualisme, recèle une aspiration religieuse dont les présupposés seraient incompatibles avec l'instrumentalisme de la raison technicienne et la culture de l'égoïsme postmoderne.

De son côté, D. Biju-Duval établit un diagnostic théologique des faiblesses de l'évangélisation ecclésiale catholique. Il analyse les implications erronées et para-

lysantes pour l'évangélisation du concept rahnérien de « chrétiens anonymes », tel que Balthasar et Lubac l'ont décrypté (p. 33-74). Il considère ensuite les effets négatifs pour la mission *ad gentes* de la réinterprétation « dédramatisée » du péché originel, dans la mesure où elle diffère l'urgence du salut des âmes (p. 75-113). Un long chapitre étudie les implications ambiguës du dialogue interreligieux — dimension première et incontournable de l'évangélisation — et de l'approche positive des valeurs salvifiques des religions non chrétiennes qui aboutissent à une vision indifférenciée du salut, où le salut dans et par l'Église est foncièrement relativisé (p. 115-154). Les « enjeux d'éternité » (p. 155-163) et les « dimensions du salut » sont heureusement dégagés (p. 165-176). L'annonce de la victoire du Christ sur le péché et sur la mort s'inscrit dans l'histoire humaine comme histoire du salut, où la perspective de la béatitude du Ciel est première. C'est pourquoi la prédication de la fin ultime et bienheureuse et des « fins dernières » est centrale. Le risque de la perte éternelle n'appartient pas de droit à la pastorale de la peur, mais elle est la contrepartie réelle d'un refus qui n'est pas une chimère d'un discours dépassé. C'est pourquoi la prière pour le salut des hommes, toutes les formes du témoignage évangélique et de l'exhortation au salut appartiennent de droit à la mission de l'Église (p. 187-205). Un dernier chapitre et la conclusion abordent la question du salut comme « drame », à cheval entre la dédramatisation démobilisatrice et la surdramatisation pernicieuse (p. 209-219). La vérité du discours et des pratiques évangélisatrices sont nécessaires afin de ne jamais compromettre, relativiser, ou obscurcir, la mission de l'Église pour le salut des âmes (p. 221-236). Un livre robotique qui pointe timidités et déficiences, et fournit des clés de compréhension pour la nouvelle évangélisation.

fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.