

## Recensions

### THÉOLOGIE

Lawrence FEINGOLD, *Faith Comes from What is Heard*, An introduction to Fundamental Theology, Steubenville (OH), Emmaus Academic, 2016, 1 vol. de xxii-648 p.

L'aspect plus dialogal et liminal de la théologie fondamentale tout comme les questions actuelles concernant la spécialité ne sont pas abordées. On n'attendra pas de cet ouvrage un renouvellement de la matière, mais plutôt un état des lieux doctrinalement sûr et profitable à la formation initiale du théologien.

Lawrence Feingold est un théologien américain, laïc, converti, tout comme son épouse, au catholicisme en 1989 et formé de 1989 à 1999 à l'Université de la Sainte-Croix à Rome (*Opus Dei*). Il a servi dans l'ordre religieux *Miles Christi* en Argentine de 1999 à 2004 et enseigne aujourd'hui à l'Institut de théologie pastorale d'*Ave Maria University*. Feingold présente l'ensemble des questions classiques de théologie fondamentale à la lumière du Docteur angélique et du Magistère catholique contemporain, montrant au passage ce que le second doit au premier, dans sa manière d'envisager les fondements de la foi chrétienne et de les exprimer.

Le titre de l'ouvrage reprend l'emblématique expression paulinienne concernant la foi théologale en *Rm* 10, 17 (*ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*). L'écoute ou l'obéissance, qui constitue l'attitude fondamentale du

croyant et, partant, du théologien, nécessairement à genoux, en prière, contemplatif désigne bien le but et la qualité principale de l'ouvrage, la volonté de servir l'Église, à laquelle s'ajoutent d'indéniables qualités formelles et didactiques. L'organisation de l'ouvrage est classique. Il compte six parties que l'on pourrait regrouper en trois sous-ensembles de deux parties.

Un premier ensemble, préliminaire à ce qui suivra dans la suite du texte (parties I et II) établit les concepts de révélation, de foi et de théologie. L'A. inscrit sa réflexion dans un cadre métaphysique réaliste, la Révélation n'étant pas d'abord une idée à confronter au réel, mais un réel auquel se confronter, et plus particulièrement, un fait à partir duquel tout doit être pensé. Ce primat de la Révélation divine, pour élaborer ensuite un concept de désir naturel ou de foi surnaturelle, n'est pas simplement historique, il est ontologique, à savoir que la Parole divine a Dieu lui-même pour objet ainsi que son plan de salut. Le Verbe incarné, plénitude de la Révélation divine, est la coïncidence entre Dieu lui-même et son plan de salut.

L'A. insiste également sur le caractère social de la Révélation, et partant, ecclésial. L'homme, par la Révélation, ne se tient pas seul devant Dieu, mais déjà comme un peuple. L'A. suit minutieusement les enseignements de la constitution dogmatique *Dei Verbum* (Vatican II, 1965) qu'il complète par un développement sur

la prophétie chez saint Thomas. Ce qui suit, au sujet de la foi, découle de ce qui précède, car la réponse de l'homme élevé par la grâce divine ne peut être envisagée qu'à partir de la fidélité et de la crédibilité du Dieu unique et transcendant qui lui parle, fidélité et crédibilité auxquelles il participe. C'est bien en Dieu que le peuple de Dieu reçoit de Lui la force de croire que Dieu lui parle, de tenir ses paroles pour vraies. L'A. souligne à bon droit le caractère objectif, non seulement de l'acte de foi, mais également de son contenu. L'objet est un et il est Dieu lui-même, formel, matériel, relationnel. La foi, considérée comme vertu théologale, n'est donc jamais séparée des croyances, et les croyances, considérées comme vérités révélées et formulées par des dogmes impérissables, ne sont pas ici relativisées au profit — profit qui n'est qu'apparent — de l'acte de foi, ainsi que l'a bien démontré le cardinal Avery Dulles face au théologien irlandais Dermott Lane (cf. *The Assurance of Things Hoped For, A Theology of Christian Faith*). Cet attachement à l'objectivité des vérités révélées est condition *sine qua non* d'une conception adéquate de la théologie, appuyée sur l'assomption de la lumière naturelle de la raison par la lumière surnaturelle de la foi et l'unité entre elles qui en découle, la grâce divine produisant la foi et la foi potentialisant l'intelligence humaine.

À propos de la réflexion rigoureuse de l'A. sur la théologie en tant que telle, considérée tour à tour comme connaissance (c'est l'occasion de réfuter ensemble rationalisme et agnosticisme et de défendre le principe d'une connaissance naturelle de Dieu), comme science (au sens classique d'un savoir organisé ordonné à la vie bonne et à la prière) et comme méthode (l'A. en souligne utilement le caractère ecclésial), on peut regretter cependant un traitement un peu succinct et une certaine déconnexion de la démarche théologique avec les autres disciplines, telles qu'elles fonctionnent aujourd'hui. Que la théolo-

gie ait ses règles propres, et notamment la spécificité d'un objet formel qui fait que ses principes (les articles de foi) lui sont donnés par la science des Bienheureux, n'empêche nullement sa confrontation avec l'épistémologie contemporaine (ce qu'a fait saint Thomas en son temps pour élaborer son épistémologie théologique), s'agissant en particulier des apports dus aux sciences herméneutiques, dont certaines, expertes dans les phénomènes religieux, constituent, outre la philosophie, des *ancillae theologiae* qu'on ne peut ignorer et dont on ne peut reprendre certains résultats sans s'interroger méthodologiquement à leurs propos et au nôtre. Une réflexion méthodologique actuelle ne peut s'en tenir à une relation abstraite entre métaphysique classique et théologie médiévale et doit aborder les questions soulevées par l'interdisciplinarité actuelle, tout comme y engage l'encyclique *Fides et Ratio*. Sur ce plan, et dans le sillage de l'école allemande, le manuel du R. P. Salvatore Pié-Ninot est beaucoup plus développé (cf. *La Teologia fondamentale. « Dar razón de la esperanza »* 1 Pe 3, 15).

Le deuxième ensemble est constitué par les parties III et IV. Il correspond aux lieux médiateurs principaux de la Révélation divine : Tradition, Magistère, Écriture. On y retrouve la synthèse contenue dans les manuels, le lien entre les concepts de tradition dans le judaïsme et le christianisme ayant été particulièrement bien abordé par le regretté R. P. Donath Hercsik (cf. « Rivelazione e Tradizione », dans *Teologia Fondamentale*, vol. 2. Fondamenti, Roma, 2005, p. 235-281). L'A. présente avec précision les différentes formes d'exercice du Magistère, ordinaire, extraordinaire, universelle, particulière et les degrés d'assentiments requis à partir de la *professio fidei* de 1989. Il reprend également avec précision les positions de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi à propos des enseignements magistérielles dont il rappelle qu'ils doivent être

interprétés en continuité les uns avec les autres. La partie consacrée à l'Écriture sainte se déploie selon le plan habituel : canon, inspiration, vérité et interprétation. L'A. souligne la nécessaire complémentarité entre les lectures canonique et scientifique et l'insuffisance d'une lecture historico-critique.

Le troisième ensemble est constitué par les parties V et VI. Il défend l'historicité des évangiles contre l'idéalisme et le modernisme, et la non-opposition entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. L'A. reprend le « trilemma » cher à l'apologiste C. S. Lewis et les objections classiques portées contre l'existentialisme bultmanien. Sur l'origine apostolique des évangiles, l'A. s'appuie sur les travaux de la Commission biblique (Congrégation de la Doctrine de la Foi).

En définitive, l'ouvrage est un excellent manuel pour les étudiants en théologie et qui abordent les grandes questions de théologie fondamentale. Il leur procure l'état des lieux et les références magistérielles dont tout étudiant a besoin. On peut, mais rien de rébarbatif en cela, regretter qu'il n'accorde de place à la théologie contemporaine qu'à partir de propositions erronées émises par elle et ne laisse pas suffisamment de place à des auteurs contemporains, excellents serviteurs du Magistère catholique. L'ouvrage n'aborde pas non plus les questions plus récentes de la théologie fondamentale, aucune place n'est faite à la sacramentaire, à la liturgie ou à l'histoire doctrinale, qui permettent pourtant de renouveler et d'approfondir certaines questions qui restent ici traitées d'une manière trop scolaire. Enfin, on ne peut dire de cet excellent ouvrage qu'il est un commentaire de saint Thomas lui-même ou un manuel thomiste. Il fait ici et là référence à l'Aquinat, mais toujours à travers le Magistère qui s'en inspire, et non pour lui-même. Il s'inscrit à ce titre dans le sillage du manuel espagnol de Mgr Fernando Ocariz et du P. Arturo Blanco, dis-

ponible en anglais depuis 2008 (*Fundamental Theology*). L'ouvrage est à saluer parce qu'il consacre l'effort d'un théologien soucieux de donner à ses étudiants une solide doctrine à propos des fondements du christianisme, et parce qu'il constitue sous la forme d'un cours linéaire ou d'un itinéraire, un outil pour l'apprentissage de connaissances de bases en théologie (index, notes précises, conseils de lecture). Ce socle doctrinal classique est indispensable à toutes réflexions ultérieures. Feingold fait une présentation claire des questions et des notions utiles. Il aborde certaines questions disputées qui ont fait l'objet d'une sanction magistérielle, au risque d'en laisser d'autres de côté et d'évacuer trop rapidement certaines objections contemporaines.

abbé Grégory WOIMBÉE.

Christophe J. KRUIJEN, *Peut-on espérer un salut universel?*, Étude critique d'une opinion théologique contemporaine concernant la damnation, « Sagesse et cultures », Paris, Parole et Silence, 2017, 1 vol. de 782 p.

Si les théologiens et les prédicateurs n'en parlent que fort peu, et parfois pas du tout, la question de la damnation éternelle et de la réprobation divine demeure chez les croyants, chrétiens ou non, et parfois même chez les non-croyants, non comme scandale mais bien comme une question de « salut », ou tout au moins de « sens ». Plus largement, même chez les Occidentaux profondément sécularisés, c'est l'au-delà qui demeure la question des questions. La possibilité et la réalité d'un malheur éternel dont le pécheur est la seule cause, et dont Dieu est le juge ne sauraient être évacuées ou traitées à la légère. « L'espérance pour tous », c'est-à-dire le salut de tous, est devenue, depuis une quarantaine d'années, une quasi-certitude. Les sermons pour les funérailles,

les faire-part de décès, placent tous et chacun dans le ciel, quoiqu'il demeure une certaine inquiétude, surtout quand l'Évangile retentit et annonce jugement, tri, feu, vers et grincements de dents. Même s'il est devenu courant de faire de ces manières de parler de pures images et de simples menaces ou avertissements qui ne se réaliseront probablement pas. Dieu est trop bon et sa miséricorde tellement infinie qu'il n'y a pas à s'inquiéter outre mesure. Tout devrait bien finir pour tous, la patience et la longanimité de Dieu venant à bout de toutes les résistances. L'A. fait un sort à cette forme d'espérance qui fait fi du mystère de l'iniquité humaine, de l'injustice consommée des méchants, de la profondeur du péché qui habite le cœur de l'homme, de la rétribution en justice, et du mystère révélé de la réprobation. Deux théologiens majeurs sont sur la sellette, à partir desquels l'abbé Kruijen réexamine à fond le dossier : d'abord Hans Urs von Balthasar, dont on peut dire qu'il donnera le ton avec son ouvrage sans cesse réédité *Espérer pour tous* (1986), puis Karl Rahner qui, sans aller aussi loin que le théologien de Lucerne, a acclimaté et formalisé en théologie catholique l'idée d'une espérance étendue à la multitude. Les théologiens qui, après eux, abordent la question du salut et des fins subissent leur influence, avec des nuances variables mais nettement reconnaissables. Tout cela est étudié dans le détail, avec beaucoup de soin et d'acribie. Ces thèses, qui tranchent nettement avec la théologie ancienne (patristique, médiévale et classique), à quelques exceptions près, constituent une nouveauté qui est à considérer de plus près. On est ainsi passé en moins d'un siècle, surtout depuis la fin des années cinquante, du salut du petit nombre au salut du plus grand nombre, et parfois au salut de tous. Partant de la Révélation, de l'Écriture et de la Tradition, du témoignage des Pères et de l'enseignement du Magistère, notre A. fait une critique so-

lument argumentée de ces thèses optimistes. Non qu'il faille renoncer au salut des hommes pour lesquels le Christ est mort, ni bien évidemment à la volonté divine, universelle et éternelle de salut. Ce point est central et ne saurait être remis en cause. Mais c'est d'abord de la créature, cause du péché et de son endurcissement malgré la grâce, qu'il convient de réexaminer les choses, puis de la Providence, de la justice rétributive et punitive de Dieu, et de la volonté conséquente de réprobation. La question centrale du salut implique la réalité, et pas seulement la possibilité, de la damnation éternelle, et son corrélatif, la réprobation divine. Il s'agira dès lors de vérifier la légitimité des propositions contemporaines par le recours aux sources scripturaires et aux documents de la tradition patristique et magistérielles. La démarche et la méthode adoptées par l'A. sont expliquées dans un long préliminaire (p. 17-61). L'objectif est de vérifier la pertinence et la justesse de la position universaliste. Si Balthasar et Rahner — dans une moindre mesure, quoiqu'il soit plus conséquent selon Kruijen — sont les représentants les plus aboutis de cette tendance lourde au sein du catholicisme contemporain. L'A. en discute les fondements, le but et la valeur. Tout le dossier est soigneusement traité et dans le détail, grâce à de très nombreux textes et documents à l'appui, avec un souci de rigueur, d'exhaustivité et de pondération remarquable. D'aucuns trouveront la démonstration fastidieuse; il est vrai que parfois l'impression de longueur survient, mais il est utile d'aller jusqu'au bout de l'analyse car le dossier est sensible et d'une actualité « brûlante ». C'est dire que l'A. prend le risque de la contestation puisqu'il s'oppose à la nouvelle vulgate théologique selon laquelle puisque le salut de tous a été acquis dans le Christ, tous les hommes seront sauvés; bref le salut de tous est acquis, nul ne peut s'y soustraire, Dieu est à la fois trop bon, trop miséricordieux, trop puis-

sant pour qu'une seule créature échappe à son amour sauveur. L'espérance du salut est pour tous, à commencer par Judas « le fils de perdition ». Le dossier concernant Balthasar et Rahner qui forment les deux premiers chapitres de la première partie (p. 65-202) est remarquablement analysé et disséqué. Il se prolonge par une série de coups de sonde chez divers auteurs de la deuxième moitié du xx<sup>e</sup> siècle (p. 203-248). Dans l'état actuel de la pensée, on peut synthétiser les choses en quatre conclusions : 1) L'enfer est une possibilité « réelle », c'est-à-dire une possibilité éventuellement actualisée pour quelques créatures spirituelles (anges et hommes), mais pour lesquelles nous ne pouvons avoir aucune certitude, à part pour les démons s'ils existent; 2) si damnation il y a, elle n'est pas une punition divine, mais une simple auto-exclusion; 3) Dieu veut en revanche le salut de tous; 4) nous devons croire et espérer fermement le salut de tous les hommes (voir p. 246-248). L'examen de la question se poursuit par le dossier scripturaire, patristique et magistériel qui constitue la deuxième partie de l'ouvrage (p. 249-526 — pour les données inventoriées et commentées du Magistère jusqu'à Benoît XVI, p. 437-526). Le chapitre VIII qui l'achève est en réalité une troisième partie, puisqu'il s'agit d'une « évaluation critique » et de propositions (p. 527-633), avant une brève conclusion générale (p. 635-643).

Nous voudrions signaler à l'attention du lecteur quelques conclusions doctrinales remarquables. L'Écriture et la Tradition (Pères, docteurs de l'Église et Magistère) enseignent que : 1. Le salut est conditionnel du côté de Dieu et conditionné du côté des créatures. 2. La damnation est un mystère révélé qui dit à la fois auto-exclusion du pécheur et châtement divin qui fait logiquement suite à un jugement discriminatif et rétributif à double issue : béatitude ou damnation. 3. Il existe un enfer pour les démons et les damnés dont

l'identité est inconnue, sauf révélation particulière. 4. Le salut effectif présuppose la conversion, l'adhésion de foi vive et la pénitence, et engage la responsabilité de l'homme. 5. S'il y a plus d'appelés que d'élus, il importe moins de savoir s'il y aura plus de sauvés que de damnés que de connaître la voie qui mène au salut. 6. La résurrection eschatologique concerne la totalité des hommes, justes et injustes. 7. Le salut est un acte divin de jugement, selon la miséricorde et la justice divines, qui tient compte de la nature morale des actes de la créature. Il n'y a donc pas d'incompatibilité entre pardon de Dieu et perdition de créatures coupables.

Signalons quelques remarques particulièrement bienvenues à propos de l'endurcissement (p. 298-299, n. 160); de la prophétie et de la prédiction, des annonces et des menaces (p. 333-340); de la substitution (p. 365-366); de l'apocatastase (p. 391, n. 114; p. 425, n. 298, concernant l'orthodoxie; p. 433-435; p. 463-467); le cas de Judas (p. 440-444). Ch. Kruijen propose quelques éléments interprétatifs concernant le changement paradigmatique qui s'est installé dans l'esprit des croyants et de théologiens depuis le début des années cinquante, et probablement avant : l'influence du modèle démocratique et la hantise *a priori* de l'exclusion (p. 330), la relativisation du péché et l'obscurcissement du sens de la peine (châtiment) qui renvoient à des raisons sociétales et de représentations à la fois culturelles et théologiques de Dieu (p. 617-622).

Il faut aussi mentionner quelques dossiers historiques et historiographiques concernant Origène (p. 392-400; 464, n. 75), Grégoire de Nysse (p. 403-407), la question de la compatibilité de la béatitude des élus et du malheur des damnés chez Tertullien (p. 390) ou Cyprien (p. 402), puis plus largement (p. 578-584) quelques mises au point doctrinales sur l'éternité de l'enfer (p. 422, n. 285), le *pro multis* (p. 455, n. 50; p. 515-518), et l'interprétation du

*descensus inferno* balthasarien (p. 106-133, 459-460, 467-477). Ajoutons le cas des suicidés (p. 530, n. 10), l'obstination du pécheur (p. 568-569, n. 139), la capacité humaine de perte (p. 584-585), la nature et l'étendue de l'espérance du salut (p. 590-610, p. 641 — avec le cas souvent invoqué de Thérèse de Lisieux, p. 600-606), les *Near Death Experience* (p. 623-626). Signalons au passage la thèse sur l'option finale du P. Pius Mary Noonan (*L'Option finale dans la mort, Réalité ou mythe?*, Paris, Téqui, 2016), que l'A. ne connaît pas.

Quelques interrogations demeurent après la lecture de cet ouvrage : que veut-on dire par réprobation comme acte positif de Dieu (cf. p. 622 — nous nous permettons de renvoyer à notre livre *Les Fins dernières*, « Sed contra », Paris, Artège, 2016, p. 234, 250-251 ; et à propos de la peine, voir p. 180-205, 234-244) ; rien n'est dit de la curieuse théorie de la mitigation des peines de l'enfer — voir A. MICHEL, « Mitigation des peines de la vie future », *DTC*, t. 10, Paris, 1929, col. 1997-2009 —, et trop peu concernant Maxime le Confesseur (p. 425, n. 299), ainsi que la théologie occidentale du Moyen Âge (p. 427-431). La distinction entre volonté antécédente et volonté conséquente est nécessaire à l'intelligibilité de la doctrine du salut, l'A. le souligne à plusieurs reprises, mais il convient de rappeler qu'elle ne prend tout son sens qu'à l'intérieur d'une autre distinction, à savoir celle de la providence particulière de prédestination et la providence spéciale de réprobation, ce qui n'est pas sans conséquence pour l'intelligence du problème de la damnation éternelle. La thèse augustinienne, qui a quelques précédents avant le IV<sup>e</sup> siècle, de la *massa damnata* est liée à la conception restrictive de la prédestination des élus à partir d'une exégèse discutée de *Rm* 8 et *Ep* 1, qui a lourdement hypothéqué la théologie médiévale du salut. La réalité de la damnation éternelle et du grand nombre de damnés ne préjuge pas de la non moins

réelle multitude et du très grand nombre des sauvés. Au sujet de la prédication des peines de l'enfer (p. 413, n. 239 ; p. 544-547), l'A. ne nous semble pas suffisamment tenir compte du fait de la sécularisation profonde des mentalités et des représentations, même chez les chrétiens. L'indifférentisme et l'agnosticisme athée qui prévalent largement dans l'Occident post-chrétien obligent à reconsidérer le mode et le contenu de cette prédication. La question n'est pas l'enfer ou même le salut, mais Dieu lui-même pour des esprits devenus profondément a-religieux. Bref, déjà au plan naturel et moral, ce qui est en jeu c'est la vertu de religion, et au plan rationnel, la capacité *in actu exercito* de la connaissance de Dieu. Un point latéral ne nous semble pas suffisamment remarqué : le lien établi par beaucoup de théologiens entre la question de la souffrance de Dieu et la théologie universaliste du salut. Il faut souligner la qualité de la bibliographie et des index, en particulier l'index thématique ; il manque cependant un index scripturaire. Quand on sait la manière parfois contradictoire d'interpréter les passages scripturaire par les exégètes et les théologiens, la chose n'aurait pas été inutile, d'autant que les citations bibliques sont omniprésentes dans ce travail. Signalons que l'A. a prolongé sa thèse dans une étude récente de la *Revue thomiste* : « Du petit nombre des sauvés à l'espérance d'un salut universel. Réflexions critiques au sujet d'une opinion théologique contemporaine concernant la damnation », *RT* 116 (2016), p. 283-318. On trouvera une présentation des résultats de son travail de thèse dans « Espérer un salut universel ? À propos d'une nouvelle publication sur la réalité de la damnation », *Sedes sapientiae* 35, n° 142 (2017/4), p. 75-87. Ce livre témoigne d'une préoccupation qui n'est pas secondaire, qui touche au cœur de l'Évangile et qui honore son courageux rédacteur.

fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.

Bruno GAUTIER, *Balthasar en dialogue avec Barth*, « Sed contra », Paris, Desclée de Brouwer, 2014, 1 vol. de 660 p.

Le titre de cet ouvrage fait penser au (deuxième) livre de Balthasar sur Barth de 1951 : *Karl Barth*, Darstellung und Deutung seiner Theologie (*Karl Barth*, Présentation et interprétation de sa théologie). Cependant l'abbé Gautier ne limite pas le dialogue entre Barth et Balthasar à ce livre, il part de plus haut, c'est-à-dire de la dispute entre Erich Przywara et Karl Barth à propos de l'*analogia entis* en 1929; et il ne le fait pas se terminer avec la mort de Barth (10 décembre 1968), mais il envisage l'influence de Barth chez Balthasar jusqu'à l'époque de la rédaction de sa *Theodramatik* (1973-1983). L'ouvrage, composé avec soin, s'articule en trois grandes parties : I. « *Analogia entis* » (p. 49-184); II. « Nature et grâce » (p. 185-344); III. « Universalisme chrétien » (p. 345-557). À ces trois parties, qui se présentent comme les sections d'une symphonie, se rattache une quatrième partie très originale, désignée « Cadence : Puissance océanique de Mozart » (p. 59-616), laquelle fait de Wolfgang Amadeus Mozart le point d'intersection musical et spirituel entre l'un et l'autre théologiens. Le prélude de l'ouvrage est constitué d'un court abrégé des vies des deux protagonistes, « Préambule : éléments biographiques » (p. 27-48). Une bibliographie détaillée conclut le livre (p. 635-650). La première partie traite de l'*analogia entis* chez Przywara dans le contexte de son développement historico-théologique avec Thomas d'Aquin, Cajetan (Thomas de Vio) et Francisco Suárez. Or, il s'avère que Przywara donne à l'expression un sens quelque peu différent par rapport à celui de la tradition néoscholastique. Balthasar se préoccupe d'expliquer à Barth comment une *analogia entis* peut trouver place dans le cadre de son *analogia fidei*. Pour Balthasar, les deux sont compatibles. On ne peut ignorer que Bal-

thasar, dans son effort pour favoriser un rapprochement, a modifié la position de Przywara : « Pour aller à la rencontre de Barth, Balthasar modifie donc profondément la vision de Przywara. Il en "choisit" certains aspects, et recompose une autre *analogia entis*. Il la restreint au domaine de "l'être créé" » (p. 176). Cependant, ce que Barth rejette de l'analogie ne peut pas être attribué à Przywara, mais plutôt au système métaphysique défendu par Suárez : « Le véritable ennemi de Barth, dans le monde catholique, présente bien plutôt les traits de Suárez que ceux de Przywara » (p. 135-136; voir aussi p. 148, 152). La « conclusion » (p. 179-182) résume les étapes essentielles du débat. La deuxième partie concerne la relation nature-grâce. Ici c'est Henri de Lubac qui entre en scène. Balthasar le dit dans une lettre à de Lubac de juillet 1950 : « J'ai fini (à peu près) mon livre sur Barth, au fonds sur Barth et vous, car je montre que la vraie pensée qui préoccupe Barth est celle-là même qui vous a préoccupé »; « je finis mon Karl Barth, qui est au fond une discussion entre lui et vous. Je voudrais vous dédier ce livre, il vous doit presque tout. » C'est à l'intérieur de cette problématique que se posent la doctrine barthienne de la création et son rejet de la « connaissance naturelle de Dieu ». De même et en parallèle, il examine le rapport entre raison et foi. À cet égard, la monographie de Barth sur Anselme de Cantorbéry, parue en 1931, est une clé : *Fides quaerens intellectum*, Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms (München 1931; p. 206-228). Un autre ouvrage d'Henri de Lubac *Surnaturel* (1946) sert de catalyseur au dialogue. Il apparaît qu'en deçà de l'analogie, c'est bien la détermination du rapport entre nature et grâce qui est au cœur de ce dialogue (p. 260-298). Pour défendre la gratuité de la grâce, on n'a pas besoin de l'hypothèse d'une *natura pura*, d'autant que « la nature humaine doit

donc être comprise non pas de manière à garantir la gratuité de la grâce, mais de manière à répondre aux libres exigences de la grâce — d'une grâce gratuite en soi » (p. 272). Le concept théologique de nature chez Balthasar doit être compris comme un concept analogique. C'est dans ce contexte que Balthasar parle, à propos de Barth, de *réduction christologique*. En effet, le christocentrisme de Barth néglige la valeur inhérente à la « nature ». C'est pourquoi « l'homme n'est pas un simple "épiphénomène" du Sauveur. La nature humaine ne peut être totalement déterminée par la mission du Christ » (p. 255). La réduction christologique barthienne est fondée sur la réduction métaphysique de l'idéalisme allemand, notamment représentée par Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Dans la troisième partie, sous le titre *Universalisme chrétien*, c'est la position de Barth qui est exposée et confrontée à celle de Balthasar. Chez Barth, ce sont surtout deux complexes doctrinaux qui sont traités de manière approfondie : la doctrine de l'élection qu'il développe dans sa *Kirchliche Dogmatik* (II/2) et, dans le domaine de l'eschatologie, son rapport à la doctrine de l'*apokatastasis*, qui a notoirement été condamnée par le Magistère ecclésiastique. L'universalisme chrétien s'exprime dans ces deux thèmes. On a souvent reproché à Barth une tendance à la doctrine de la rémission universelle. L'A. rejette pourtant ce reproche avec fermeté. « Barth réfute donc l'apocatastase comme il avait rejeté la doctrine calviniste de la double prédestination : il leur oppose l'espérance du chrétien, en réponse à la libre et souveraine grâce de Dieu » (p. 416). Dans quasiment tous les écrits de Balthasar l'idée d'universalisme occupe une place importante, auquel il donne le nom de *catholicité*, indépendamment de tout sens confessionnel étroit. Surtout dans sa *Theodramatik*, il reprend de Barth beaucoup de suggestions et les intègre dans sa théologie. La

« conclusion » met en relief les convergences entre les deux protagonistes, tout en soulignant deux points de divergence : la « réduction christologique » barthienne que Balthasar a toujours critiquée, et l'espérance de la rémission universelle à laquelle Barth était incliné. Sur ce dernier point, Gautier prend ses distances : « C'est pourquoi nous ne suivons pas Balthasar dans ce soupçon d'apocatastase qu'il fait planer sur la théologie de Barth » (p. 556). La quatrième partie, qui clôt l'ouvrage, se présente comme un nouveau chapitre dans l'histoire de la littérature théologique sur Mozart, pour laquelle non seulement l'œuvre spirituelle, mais tout Mozart est dit constitué un objet pertinent du point de vue théologique. Sur les traces de Barth et de Balthasar, dont l'amitié avait atteint le plus haut degré d'intensité en 1956, l'année du bicentenaire de la naissance de Mozart, l'ouvrage s'achève par un essai musico-théologique. Il faut noter quelques erreurs : à la p. 38, l. 3, il faut lire *scolasticat* au lieu de *noviciat* ; à la p. 42, en 1948 Hermann Volk n'était pas encore cardinal ; à la p. 182, l. 11, à la fin des années cinquante il faut signaler Balthasar comme ex-jésuite ; à la p. 319, n. 1, la citation de Thomas d'Aquin se trouve en KB 337, non pas à la p. 472 ; à la p. 569, l. 8, l'ami de Balthasar s'appelle Joseph Fraefel (1902-1978), non pas Franz ; il n'était pas médecin, mais avocat et rédacteur du *Einsiedler Anzeiger*. Mon ouvrage *Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen* (Würzburg, 2009) est cité plusieurs fois, mais souvent avec le faux complément *Theologenfreunde* ; de même dans la bibliographie, p. 641. Le titre *Die Aporie : Menschliche Weigerung gegen trinitarische Unterfassung* (TD IV, 171) est traduit par *L'aporie : l'homme refuse la « reprise par en-dessous »* (p. 540) ce qui peut sembler approximatif.

Avec Barth, Przywara et Balthasar, nous avons trois grandes figures de la théologie du xx<sup>e</sup> siècle. Chacun d'eux a

laissé derrière lui une œuvre imposante que l'A. a dû étudier non pas en sa langue maternelle, mais en allemand. Pour rédiger un tel ouvrage, outre la connaissance de la langue, une compétence théologique encore plus grande est exigée. Aussi bien les parties analytiques que les résumés synthétiques manifestent la haute qualité de la réflexion de l'abbé Gautier. L'éventail des thèmes traités est ample; ils se placent à la croisée de la théologie fondamentale et de la théologie dogmatique. La méthode spéculative domine le discours. Dans la présentation de la théologie du Samedi Saint (p. 532-538), qui est d'ailleurs exposée de manière exacte, on aurait souhaité une conscience plus critique du problème, qui aurait travaillé de façon plus aiguë les apories de ce théologoumène. À certains endroits l'A. renvoie à l'*analogia libertatis* (par exemple, p. 619), qui n'est pas loin de l'*analogia caritatis*, qui se trouve déjà en Przywara. Dans une note à la p. 319, l'A. cite un passage important de son livre *Christentum gemäß Johannes* (Nürnberg, 1954) : « Le formel d'*analogie* est matériellement *agapè*, l'*analogie* est *agapè* [...]. L'*analogie* est *agapè* en tant que *commercium*. » Balthasar et Barth se réjouiraient sûrement s'ils pouvaient voir que leur dialogue, après plus d'un demi-siècle, suscite encore un tel intérêt et continue à féconder durablement la pensée théologique.

Manfred LOCHBRUNNER.

THOMAS D'AQUIN, *Commentaires des deux épîtres aux Thessaloniens*, Préface par Jean-Miguel Garrigues, o.p., Introduction par Gilbert Dahan, Traduction et tables par Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., Annotation par Jean Borella et Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., Paris, Cerf, 2016, 1 vol. de 272 p.

Comme dans tous ses commentaires, et c'est là une méthodologie à laquelle il

s'est toujours rigoureusement tenu, Thomas procède à un questionnement de chaque mot, de chaque verset qu'il s'agit de comprendre en eux-mêmes et dans leur contexte immédiat et plus lointain, de telle sorte qu'apparaisse l'évidence d'une cohérence du texte qui ne soit pas seulement un plaisir de la raison, mais une illumination de l'esprit et du cœur, propre à faire de tout fidèle un disciple du Christ irréprochable.

Dans son introduction, Gilbert Dahan met en lumière cette méthodologie thomasienne et montre que le « schématisme » dans lequel se moule le commentaire ne doit pas être un « obstacle majeur à la lecture », mais qu'il s'agit au contraire « de quelque chose d'essentiel ». « L'exégèse médiévale, dit-il, exige la participation *active* du lecteur ou de l'auditeur : des éléments bruts lui sont livrés, et c'est lui qui doit en faire la synthèse : nos habitudes de lecture *passive* nous ont fait perdre les réflexes de lecture active » (p. 26). C'est le secret de cette pédagogie spirituelle à laquelle il faut adhérer pour marcher activement, comme dit le Ps 84, de « puissance en puissance » et, si possible, atteindre par grâce la communion unitive avec Dieu. Si la « manifestation [de ce] schématisme [...] est la constante réduction du discours de l'Apôtre à des catégories logiques », ajoute G. Dahan, elles n'ont d'autre but que d'asseoir la méditation sur un terrain suffisamment solide pour ne jamais se laisser soumettre aux aléas des divagations spirituelles. Parmi les thèmes les plus importants auxquels Thomas donne un relief particulier, il faut mentionner tout ce qui touche aux problèmes éthiques et pastoraux, que ce soit la morale sexuelle, la régularité et la spiritualité du travail et les devoirs des prédicateurs. Mais c'est bien sûr à l'eschatologie que Paul, et l'Aquinat avec lui, accordent le plus d'ampleur et de poids, car ce n'est qu'à la venue à l'improviste du Christ que la vie chrétienne est ordonnée tout entière.

C'est à la sanctification pleinement réalisée des croyants que le Sauveur fera appel pour leur salut définitif.

La qualité de ce volume tient à l'effort qu'a fait J.-É. Stroobant de Saint-Éloy pour la clarté de la traduction, toujours précise et agréable à lire, qu'il donne du texte thomasien, d'autant plus délicate à faire que le style et la pensée du maître sont toujours concentrés. Soulignons aussi l'intérêt de toutes les notes philologiques, historiques ou doctrinales qui accompagnent le commentaire et l'utilité, pour une méditation et un travail actif du lecteur, d'une bibliographie d'ouvrages essentiels, des index de références scripturaires, lieux parallèles, auteurs, ouvrages cités et, enfin, d'une précieuse table analytique des notions théologiques et morales auxquelles les deux épîtres font constamment référence.

Jean BOREL.

Émile POULAT, *Le Désir de voir Dieu et sa signification pour la théologie française contemporaine*, Suivi d'un entretien avec Yvon Tranvouez et François Trémolières, Introduction et édition du texte par François Trémolières, Bibliographie par Yvon Tranvouez, Paris, Desclée de Brouwer, 2015, 1 vol. de 360 p.

Cette thèse de théologie soutenue en 1950 resta inédite jusqu'à sa publication posthume voulue par l'A. Elle porte sur les rapports entre le naturel et le surnaturel, la nature et la grâce. Sans intervenir dans la querelle, l'A. expose objectivement les diverses positions adoptées qui diffèrent par leur interprétation de l'affirmation thomasienne d'un désir naturel de voir Dieu, impossible à satisfaire naturellement. Aucun auteur ne remet en cause la fin qui est révélée. Tous essaient de concilier l'affirmation avec les conditions de l'homme actuel, plus « naturalisé » qu'alors. Aux partisans

d'une nature pure sur laquelle se grefferait la grâce s'opposent les adeptes d'une imbrication plus étroite entre naturel et surnaturel, auxquels va la sympathie de l'A.

En fait cet ouvrage veut montrer l'incapacité des théologiens d'alors à apporter une réponse audible par le monde qui les entoure. Leurs querelles sont en total décalage avec les préoccupations des hommes, chrétiens ou pas. Pour l'A. il faut revenir à l'existence concrète, l'expérience, et renoncer aux concepts désuets : « On n'a pu se défendre en effet d'une impression de malaise en suivant les discussions sur les notions d'appétit, de désir, de puissance, fleurs desséchées d'un vieil herbier, qui furent autrefois vivantes et parfumées mais dont nous avons peine aujourd'hui à retrouver la présence familière » (p. 254). Ayant perdu le lien avec le concret, les théologiens ne peuvent combattre efficacement les véritables adversaires de la vérité. L'A. leur reproche de n'avoir pas su saisir l'opportunité représentée par l'œuvre de Blondel qui tentait de penser à nouveau le rapport entre nature et surnaturel. Ce philosophe montre l'insuffisance de celle-là et son ouverture nécessaire à celui-ci. Il manque toutefois l'anthropologie métaphysique qui permettrait de formuler avec précision ce rapport nécessaire : « En fin de compte, seule une anthropologie dont nous n'avons encore que les linéaments permettra de résoudre tous les problèmes qui nous pressent sur [...] la pensée chrétienne, la personne humaine et l'immanence, c'est-à-dire sur la rencontre de la raison et de la foi, de l'homme avec la Révélation — unique et même problème sous des apparences multiples » (p. 254-255). Mais le jugeant trop augustinien, les théologiens thomistes négligèrent la piste qu'il dégageait pour penser de façon renouvelée ce désir naturel de Dieu.

Cette publication, au crépuscule de sa vie, paraît motivée par sa volonté de faire comprendre les fondements de son par-

cours personnel relativement à certains enjeux ecclésiaux, comme le montre l'interview finale. Elle présente le parcours d'un homme qui ne s'est jamais vraiment senti de l'Église institutionnelle qu'il a quittée tout simplement, sans bruit ni révolte, au moment de la crise des prêtres-ouvriers, dont il n'était pas. Il ne se sentit jamais théologien : « Selon moi c'est d'ailleurs plutôt une thèse de sciences humaines sur la théologie, un travail d'histoire des controverses théologiques. Je me suis toujours senti dans le domaine de l'histoire de la pensée. Au fond, dès cette époque, la théologie est mon objet mais elle n'est pas mon mode de pensée. Que ma thèse ait pu être acceptée comme thèse de théologie, c'est peut-être un signe de la crise que la théologie traversait déjà » (p. 296).

Michel MAHÉ.

### **HISTOIRE DU CHRISTIANISME**

Kyle SMITH, *The Martyrdom and History of Blessed Simeon Bar Šabba'e*, « Persian Martyr Acts in Syriac : Text and Translation, 3 », Piscataway (NJ), Gorgias Press, 2014, 1 vol. de LIV-236 p.

Siméon bar Šabba'e, « le fils du foulon », fut l'un des premiers primats connus du siège catholical de Séleucie-Ctésiphon en Babylonie, la capitale de l'empire perse sassanide. Son martyre est situé entre 339 et 344 de notre ère; il devait ouvrir une période de persécution pour les chrétiens de Perse, qui ne s'acheva qu'avec la mort du roi des rois Shabuhr II en 379.

La collection « Persian Martyr Acts in Syriac : Text and Translation » a pour finalité de faire connaître les textes martyrologiques syriaques du IV<sup>e</sup> siècle jusqu'à la conquête arabe. Depuis les travaux en latin d'Évode Assemani en 1748, puis la

publication des textes syriaques par Paul Bedjan à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, Michel Kmosko avait offert une nouvelle traduction latine du *Martyre* et de l'*Histoire* de Siméon bar Šabba'e, accompagnée d'une édition du texte syriaque dans la *Patrologia syriaca* qui restait jusqu'à présent référente. La traduction allemande par O. Braun en 1915 était en effet partielle, et celle d'A. Scher (1900) peu accessible puisqu'éditée en arabe. La nouvelle version proposée par Kyle Smith, en anglais, à partir de nouveaux manuscrits plus anciens, permet d'offrir une plus large diffusion de ces textes qui marquent l'histoire littéraire et religieuse de l'Orient chrétien. Selon les règles de la collection, le volume comprend une partie introductive assez concise, puis la traduction avec le texte syriaque en vis-à-vis. Deux résumés commodes et brefs de chacun des récits (p. 3-5; p. 61-67) ainsi qu'une carte succincte (p. xv) permettent de poser quelques jalons pour familiariser le lec-

teur avec le contexte culturel et religieux dans lequel s'insèrent les narrations.

L'ouvrage est le fruit partiel d'une thèse de doctorat soutenue en 2011 sous la direction de Lucas van Rompay, professeur à l'université Duke (Durham, Caroline du Nord). Il se subdivise en deux parties complémentaires précédées d'un préambule introductif commun : le *Martyre* (§ 1-§ 48), récit le plus ancien, puis l'*Histoire* (§ 49-§ 99) de Siméon. Le *Martyre* est construit sur une modélisation de Siméon en nouveau Judas Maccabée, et présente la situation politique et religieuse vécue par les communautés chrétiennes de Perse sous l'angle d'une résistance à l'idolâtrie (*s.e.* le mazdéisme ou zoroastrisme, religion officielle de l'empire perse). La version fournie par l'*Histoire*, plus développée, donne pour point comparatif non plus le référent vétérotestamentaire mais le vécu des communautés chrétiennes de l'empire byzantin soumises à la persécution avant l'arrivée

de Constantin. Ces deux narrations dérivent probablement d'un récit antérieur commun aujourd'hui perdu. Une datation des textes est proposée : sans doute rédigé environ cent ans après la mort du primate, le *Martyre* circulait vraisemblablement déjà à l'orée du v<sup>e</sup> siècle, tandis que l'*Histoire* semble avoir été composée peut-être dans la seconde partie de ce siècle.

Dans son introduction, l'A. effectue d'abord une contextualisation de la situation des chrétiens dans la Mésopotamie du iv<sup>e</sup> siècle, partagée entre les empires perse zoroastrien et byzantin chrétien. Il rappelle ainsi l'un des *leitmotifs* littéraires de ce genre hagiographique : l'accusation faite aux chrétiens d'être des espions du « César », et des coreligionnaires de l'ennemi politique des Perses. Cette accusation de déloyauté des chrétiens envers les autorités perses sous-tend nombre de polémiques mazdéo-chrétiennes dans d'autres récits de martyres perses. L'A. remet à juste titre en question ces présentations topiques. L'éventualité d'un impact de l'édit de Milan sur la politique religieuse des Perses sassanides alors en contentieux frontalier avec Byzance reste encore débattue : promulgué en 313 par Constantin pour officialiser le christianisme comme religion de l'empire romain, cet édit eut-il un retentissement indirect sur les affrontements romano-perses du iv<sup>e</sup> siècle ? Une telle accusation d'infidélité politique contre les chrétiens de l'empire sassanide perdura curieusement jusqu'au vii<sup>e</sup> siècle dans les sources syriaques, alors que la situation des communautés chrétiennes d'Orient avait évolué à la suite des prises de position dogmatique et des définitions conciliaires établies entre 451 et 486, qui séparèrent définitivement les Églises syro-orientales et syro-occidentales de l'Église chalcédonienne et de la politique religieuse officielle du pouvoir byzantin. Les données théologiques — et par là même hérésiologiques — restent donc centrales pour appréhender les rela-

tions des chrétiens de l'empire perse avec les différents pouvoirs politiques.

L'A. s'interroge sur la réalité d'une persécution menée par Shabuhr II, qu'il remet en cause peut-être un peu rapidement du fait d'une absence d'éléments épigraphiques ou littéraires moyen-perses susceptibles de la justifier. Il faut cependant souligner que l'émission des sources primaires de l'époque (argenterie, monnaies, bas-reliefs) avait surtout pour but de délivrer un message de propagande à l'attention des puissances voisines, plus que de rendre compte de la politique interne de l'empire ; il importe aussi de rappeler les carences et la pauvreté de la documentation en pehlevi sur ces époques anciennes. Par ailleurs, comme l'a bien montré Philippe Gignoux, ces compositions littéraires comportent souvent des données d'importance pour éclairer nos connaissances sur l'histoire de l'empire sassanide, en matière de géographie historique par exemple, d'administration ou d'onomastique, palliant parfois les lacunes des sources primaires. Il faut néanmoins les considérer avec prudence, ces élaborations restant toutefois plus fiables à mesure que l'on se rapproche des vi-vii<sup>e</sup> siècles.

Siméon bar Šabba'e resta l'un des modèles référents de la littérature martyrologique syriaque, d'une part en raison de son statut exceptionnel — un *catholicos* de l'Église d'Orient —, mais aussi parce qu'il fut le premier martyr de cette période, à la tête d'un groupe de compagnons, laïcs et clercs. De même l'histoire d'un martyr antérieur aux grandes querelles christologiques contribua sans doute à conférer à cette figure-phare une aura universelle. La passion de Siméon bar Šabba'e fut rapidement connue dans le monde hellénophone grâce à un récit qu'en fit Sozomène dans son *Histoire ecclésiastique* vers l'an 433 ; l'historien grec raconte la mise à mort de nombreux chrétiens de Babylonie et de Susiane. L'A. effectue avec à propos une comparaison entre ces divers témoignages.

Les références aux manuscrits, éditions et traductions antérieures (latines et arabes) sont mentionnées; l'édition du texte syriaque par Paul Bedjan en 1891 (*AMS* II, p. 131-207 — appelée « typescript ») est curieusement donnée comme un manuscrit (sigle : N). L'ouvrage s'achève par une bibliographie détaillée comprenant sources anciennes et études secondaires, ainsi que des indices des citations bibliques, noms propres et toponymes.

Christelle JULLIEN.

Muriel DEBIE, *L'Écriture de l'histoire en syriaque*, Transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam, « Late Antique History and Religion, 12 », Leuven, Peeters, 2015, 1 vol. de xxxiv-724 p.

Cet ouvrage a pour noyau initial une thèse de doctorat soutenue en 1999 en Sorbonne à Paris, et qui n'avait jamais été publiée. Depuis, l'ensemble a été largement consolidé et a bénéficié de larges apports et réécritures, enrichi par les nombreuses études sur le sujet parues depuis. L'A. reprend et restitue de la sorte plusieurs de ses propres articles, par exemple « Theophanes' "Oriental Source": What can we learn from Syriac Historiography? », dans *Studies in Theophanes*, Edited by M. Jankowiack & F. Montinaro, « Travaux et mémoires, 19 », Paris, 2015, p. 365-382; cf. chap. X, p. 387-402. Le volume comprend deux parties. La première, l'étude proprement dite, constitue une vaste synthèse des études sur l'historiographie en syriaque, du VI<sup>e</sup> siècle jusqu'à la Renaissance syriaque aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, et comprend douze chapitres thématiques. Les premiers introduisent le lecteur dans le contexte matériel et culturel de production et de diffusion de ces textes, montrant aussi la singularité de cette langue comme

moyen d'expression littéraire des communautés chrétiennes du Proche et Moyen-Orient depuis le IV<sup>e</sup> siècle, à la jonction de systèmes politico-religieux très différents : l'empire byzantin largement hellénisé, l'empire des Perses sassanides zoroastriens en milieu iranien, puis la culture islamique sous les califats omeyyade et abbasside. Après une brève réflexion sur la notion d'identité des auteurs et des textes, l'A. effectue une catégorisation des genres dans la tradition historique syriaque et distingue, selon la tradition d'Eusèbe de Césarée, le récit historique (comprenant les histoires ecclésiastiques et profanes et les chroniques) des narrations sous forme de notices biographiques, très classiques en monde oriental, le plus souvent celles de moines ou de clercs dans une succession de maître à disciple. Un des chapitres propose cinq fiches bibliographiques avec un choix d'historiens syriaques marquants (on regrettera que seuls des auteurs miaphysites aient été sélectionnés). Dans la section sur les lieux de production, l'A. rappelle l'importance de certains centres urbains comme Amid, Édesse, Mélitène, Nisibe, Karka (la moderne Kirkouk), ou Arbèles (Erbil), ainsi que des réseaux monastiques, notamment le site de Qenneshré vers Amid et Mor Gabriel en Mésopotamie du nord. Deux autres chapitres sont consacrés aux systèmes de datation et aux mesures du temps chez les historiens syriaques, mettant en lumière la pluralité des temps et l'instauration de cycles dans la fixation des dates. À partir de la huitième section, ce sont les modèles et sources d'inspiration pour les historiens qui sont abordés, avec d'abord une présentation des influences de l'historiographie grecque chez les écrivains syriaques — partie la plus développée du volume, qui fait une large place au modèle eusébien. Viennent ensuite les sources narratives et documentaires parmi lesquelles la Bible mais aussi les textes apocryphes, ainsi que les récits

hagiographiques; on soulignera d'une manière générale la faible part dévolue dans le volume au genre hagiographique pourtant conservatoire de nombreux éléments historiques, spécialement les martyrologies dont on a plusieurs fois souligné la valeur et la fonction mémorielle. Le chapitre consacré aux transmissions textuelles met en lumière les voies de propagation de ces textes historiques, la circulation des matériaux grecs, syriaques et arabes; y est notamment soulignée l'intégration de sources arabo-musulmanes par les historiographes chrétiens syriaques, et inversement; certains auteurs tardifs comme Bar 'Ebroyo au XIII<sup>e</sup> siècle étaient familiers de la culture islamique. Naturellement, les adhésions confessionnelles conditionnent la manière d'écrire cette histoire et son interprétation, point sur lequel revient de nouveau la dernière section (et sans doute l'ensemble du volume aurait-il gagné en clarté en regroupant certaines de ces thématiques de chapitres abordées à diverses reprises): les chroniques syriaques en particulier attribuent un sens théologique aux événements rapportés, qu'il convient bien sûr de décrypter en fonction de l'obédience christologique de leurs auteurs. De fait, le positionnement identitaire des communautés chrétiennes dans ces milieux si divers explique la nécessité pour les historiens de langue syriaque de marquer leur propre place dans l'histoire. L'A. a fait le choix de notes de bas de pages volontairement abrégées, avec des sigles pour chaque source (indexés dans l'annexe en fin de volume). D'une manière générale, on aurait souhaité voir davantage mentionnées dans les notes les études récentes ou incontournables de la littérature scientifique nationale et internationale pour nombre de sujets thématiques abordés.

La seconde partie est constituée de plusieurs annexes, la principale étant un vaste répertoire des textes historiques (p. 505-647): textes grecs traduits en sy-

riaque, textes syro-occidentaux, orientaux, enfin syro-arabes. Chacun fait l'objet d'une fiche technique comportant des indications sur l'auteur, le contenu, la date, les sources utilisées (parois perdues et connues par d'autres œuvres), les manuscrits contenant le texte, les éditions et traductions, enfin une bibliographie sélective. Deux cartes des lieux de production historiographique en syriaque (VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) sont également fournies, avec une synopse chronologique des textes, une bibliographie thématifiée et des indices. Ces annexes offrent ainsi aux chercheurs un très commode instrument de travail pour l'utilisation des sources historiques syriaques.

Il faut saluer ce travail très approfondi, en redisant l'importance de cette documentation syriaque pour éclairer l'histoire du Moyen-Orient et le rôle médiateur des diverses communautés chrétiennes dans les échanges interculturels entre héritage grec et milieu arabe.

Christelle JULLIEN.

## DIVERS

Keith BEAUMONT, *Dieu intérieur*, La théologie spirituelle de John Henry Newman, Préface de Mgr Olivier de Berranger, « Études newmaniennes », Paris, Ad Solem, 2014, 1 vol. de 528 p.

La théologie spirituelle de John Henry Newman, dont il est question dans ce livre, n'avait pas encore été traitée pour elle-même. L'A. vient donc ici pallier cette lacune d'autant plus regrettable qu'un tel thème est particulièrement intéressant. Il jette une lumière tant sur la personnalité même de Newman que sur l'ensemble de sa pensée, offrant ainsi une vue synthétique, unifiée et unifiante de l'homme, sa

vie et son œuvre. Nous ne pouvons que remercier l'A. de s'être attaqué à un tel labeur.

D'autant plus qu'un travail de ce genre ne pouvait pas être l'affaire de n'importe qui. Il y fallait un spécialiste connaissant et maîtrisant parfaitement l'œuvre et la pensée de celui dont il parle. Et tel est le cas avec notre A. Nous avons manifestement affaire à un des meilleurs connaisseurs de Newman, tout du moins pour le monde francophone. La preuve en est la très large place accordée aux citations qui donne un accès direct aux textes eux-mêmes. Citations toujours bien à-propos, dont l'utilisation à bon escient montre combien l'A. domine son sujet. Qui plus est, l'A. a su relever la gageure de présenter les choses d'une manière accessible à tous, sans pour autant verser dans l'inconstant ou l'insignifiant.

L'A. nous montre de manière claire et pertinente combien Newman cherche à faire et à garder l'unité entre théologie, morale et spiritualité. Il sait également replacer les choses dans leur contexte, ce qui facilite la lecture (tout le monde n'étant pas nécessairement un spécialiste du monde anglo-saxon du XIX<sup>e</sup> siècle!). Enfin, il n'hésite pas à souligner les points sur lesquels Newman est d'une brûlante actualité et permet de répondre à certaines questions ou positions de nos contemporains telles que, par exemple, la place de l'affectivité dans l'expérience de Dieu et de la conversion ou encore la notion de gentleman.

L'A. a fait le choix de présenter la théologie spirituelle de Newman selon un ordre thématique. Une douzaine de chapitres qui permet d'aborder successivement : « Théologie, morale et spiritualité chez Newman » (chap. I), « Un homme de Dieu : l'expérience spirituelle de Newman » (chap. II), « Conversion et vie spirituelle » (chap. III), « Dogme et vie spirituelle » (chap. IV), « Trinité, incarnation et vie spirituelle » (chap. V), « Salut

et vie spirituelle » (chap. VI), « Foi, raison, éthique et vie spirituelle » (chap. VII), « Conscience morale et conscience de Dieu » (chap. VIII), « La vie chrétienne comme "entraînement spirituel" » (chap. IX), « Le chrétien et le monde » (chap. X), « Nature et grâce : l'humanisme spirituel de Newman » (chap. XI), « Une théologie et spiritualité de l'abandon » (chap. XII).

Cette approche a le mérite d'une certaine exhaustivité qui permet de traiter chaque thème pour lui-même, d'une manière assez fouillée. Certaines questions, typiquement newmaniennes, sont particulièrement à l'honneur, à commencer par la conscience et l'obéissance. La limite toutefois d'une telle présentation est qu'elle conduit d'une part à de nombreuses redondances (et donc lourdeurs) qui font parfois perdre de sa clarté à l'exposé, et d'autre part à « découper en tranches » une pensée unifiée en tant que telle. Mais force est de reconnaître qu'il est difficile de procéder autrement. C'est un peu la quadrature du cercle.

Si l'A. manifeste qu'il est un excellent connaisseur de Newman, à propos duquel nous n'avons rien à lui reprocher, il prête en revanche davantage le flanc à la critique quant à sa propre analyse théologique. Lorsqu'il expose des idées théologiques, pour introduire et expliciter la pensée de Newman, il verse facilement dans des raccourcis un peu rapides et, par suite, réducteurs. À le lire, nous pourrions croire que rien ne s'est passé de positif dans la réflexion théologique entre les Pères de l'Église et Newman, si ce n'est peut-être l'École française de spiritualité et Bérulle... Il en résulte qu'il semble parfois présenter la pensée de Newman comme révolutionnaire, originale, etc., même quand il ne fait que reprendre ce que d'autres avaient déjà dit bien avant lui. Que, au XIX<sup>e</sup> siècle, certaines idées aient été perdues de vue et que, à son époque, Newman ait fait

preuve d'originalité, c'est une chose. Qui peut être juste. Laisser à penser que, au terme de dix ou quinze siècles de ténèbres et d'indigence en matière de réflexion théologique, il est celui qui redécouvre les Pères de l'Église, le premier à en avoir compris l'enseignement et à le reprendre, en est une autre. Qui paraît nettement moins juste.

En outre, l'A. paraît être parfois approximatif dans la présentation de certaines idées ou de certains débats théologiques, tels que par exemple les motifs de l'Incarnation ou encore l'infailibilité pontificale. Il critique certaines positions qu'il attribue à la scolastique (laquelle est, comme bien souvent, affublée de tous les travers). Mais sont-ce là vraiment des positions de ladite scolastique ou des préjugés à l'égard de ce qu'il pense être la scolastique? Dès lors, tout cela donne l'impression que l'A., ne maîtrisant pas aussi bien l'histoire de la théologie que la pensée de Newman, se contente de lieux communs, nuisant ainsi à la crédibilité de son œuvre. C'est dommage et d'autant plus regrettable que, une fois encore, la présentation de la pensée reste quant à elle excellente.

fr. Romaric MORIN, o.p.

Camille LECA, *Le Père Joseph-Marie Perrin, Un maître de sagesse*, Paris, Artège, 2015, 1 vol. de 236 p.

L'intimité spirituelle avec le P. Joseph-Marie Perrin, nous pouvons y avoir accès en lisant ses livres, retraites ou lettres — formons ici le vœu de nouvelles éditions — mais la lecture du bel ouvrage de Camille Leca conduit le lecteur dans la familiarité spirituelle du dominicain : on se laisse adopter par une famille spirituelle, invité par l'un de ses membres. Fidèlement, il renoue pour nous avec la tradition de la philocalie : les citations

nombreuses constituent une précieuse chaîne d'or. Le disciple alors fait entendre la voix d'« un maître de sagesse ». À la fois — et c'est là que commence la familiarité avec le Père Perrin — l'A. insère ces citations dans un climat, un lieu, une chair, des rencontres concrètes et quotidiennes, souvent très humbles. Ici, l'A., disciple et amie, communique au lecteur quelque chose de ce partage de biens spirituels qui caractérise l'amitié en tant qu'« échelle de sainteté ». « Le Seigneur “envoyait les siens deux à deux” » (p. 103). Amitié dont le secret, partout présent dans le livre qu'il suscite, parvient grâce aux citations et souvenirs à échapper parfois au silence qui lui est connaturel (p. 102-103 ; p. 194). C'est la conjonction de ces deux regards — l'œuvre d'effacement du disciple et le partage familial de l'amie — qui rend ce livre très précieux. L'un et l'autre permettent de voir le plus justement possible combien la vie spirituelle est un mystère de transparence (p. 55). Le regard plus objectif, celui de la connaissance qui organise la matière en plusieurs chapitres thématiques (sur les vertus, la miséricorde, la confession, la Vierge Marie, la Messe) et non seulement dans une perspective chronologique et événementielle, s'associe au regard subjectif, qui à l'intérieur de ces chapitres fait vivre l'expérience personnelle. Ainsi découvre-t-on un maître de sagesse qui aime rire et qui aime réciter de la poésie (p. 67-68). Moments légers qui ne contredisent pas les pages plus graves : tout est uni chez cet « *alléluia* vivant » (p. 47). La familiarité spirituelle grandit à l'écoute de cette voix : le livre de C. Leca n'est pas une suite de citations mises en ordre, il donne à entendre une voix. Une voix qui parle aux âmes, pour leur faire sentir gravé en elles, le « sceau de la présence de Jésus-Christ, source de toute joie » (p. 54). Une voix et non seulement des paroles — si précieuses fussent-elles — parce que l'A. rapporte les circonstances, les rires, le silence qui les accompagnent. Privilège du témoin qui

seul peut prouver le feu qu'il a senti brûler chez son ami (p. 119). S'il était possible, il faudrait lire un tel livre, les yeux fermés, pour mieux entendre ces deux voix, celle du témoin et celle du Père Perrin, car sur terre, il y a toujours, pour la vie spirituelle, plus à entendre qu'à voir : la claire vision est pour demain.

fr. Romaric MORIN, o.p.

Jean DUCHESNE, *Incurable romantisme?*, La pandémie culturelle qui défie la nouvelle évangélisation, « Communio », Paris, Parole et Silence, 2013, 1 vol. de 244 p.

Jean Duchesne, figure de la revue *Communio*, publie à quelque temps d'intervalle deux essais stimulants. Si les angles d'attaque diffèrent, il s'agit dans les deux cas de poser un diagnostic sur la société dans laquelle la foi chrétienne doit s'insérer aujourd'hui. Dans *Incurable romantisme*, l'A. mène « un combat contre le cancer romantique » (p. 188) qui ronge la société contemporaine, et le christianisme lui-même de l'intérieur. Les symptômes de ce cancer sont complémentaires de ceux de la postmodernité : primat de la subjectivité individuelle et du sensible, refus de l'inscription dans un héritage et dans une appartenance collective, fascination pour le nouveau, effacement du beau au profit du sublime avec le coefficient de laideur et d'effroi qu'il suppose.

La thèse de l'A. est que ce romantisme s'origine dans la littérature anglaise — dont il est spécialiste —, à partir de laquelle il s'est répandu dans toute la culture occidentale en s'adaptant progressivement aux différents avatars du progrès et de la modernité. Alors que Napoléon avait marqué une parenthèse de retour aux modèles antiques préchrétiens, le romantisme se manifeste comme déjà postchrétien, non pas absolument fermé à toute transcendance ou religiosité, mais délibérément

délié de tout héritage : le « génie », type nouveau d'homme forgé par le romantisme, s'invente au gré des fluctuations d'une sensibilité exacerbée par les expériences-limites — tant artistiques que morales — et l'exaltation d'une liberté souveraine. L'A. développe ici de belles analyses à partir des textes de Wordsworth, Byron, Shelley, Keats, etc. Il note qu'avec la littérature romantique, la vie — avec ses transgressions — devient partie intégrante de l'œuvre des auteurs, ce qui aboutit à l'exposition sans cesse plus grande du moi, considéré comme à la fois original et universel. L'A. note ce paradoxe, éminemment valable aujourd'hui : « Le consensus ne porte que sur la légitimité des singularités » (p. 106).

La force du romantisme réside dans sa plasticité : il se greffe avec autant d'aisance sur le scientisme de 1850 à 1945 (l'A. remarque que Sherlock Holmes synthétise parfaitement l'idée du génie romantique gothique et transgressif d'une part, et la déduction scientifique rigoureuse d'autre part) que sur le consumérisme matérialiste de 1945 à nos jours. Même Claudel, Bernanos ou Péguy « illustrent tous, chacun à sa manière particulière, le défi — et non la sécurité — qu'imposent la fidélité au Christ, la folie de la Croix, la résistance de la chair à la grâce » (p. 153), avec un rapport sinon distancié au moins conflictuel à l'institution ecclésiale. L'A. remarque que le rapport conflictuel au père est commun à la plupart des génies de la culture occidentale depuis deux siècles : Wordsworth, Coleridge, Keats, Nietzsche, Péguy, Byron, Shelley, Kierkegaard, Kafka, Dostoïevski, Poe, Baudelaire. Autant de « fils de personne », dont l'œuvre se veut affranchissement de tout héritage normatif, ce qui n'est pas anodin quant à l'éducation contemporaine.

L'autre thèse de l'A., dans *Incurable romantisme*, est que le romantisme est, comme chez Chesterton, une idée chrétienne devenue folle. La mise en avant de

l'intériorité, de la relation personnelle avec Dieu, de la singularité de la personne, autant de phénomènes résultant de l'imprégnation chrétienne de la société. À ce titre, l'Église n'est pas extérieure au cancer qu'elle déplore. L'A. invite alors à intégrer les requêtes légitimes du romantisme et combattre celles qui sont nuisibles. La liturgie apparaît alors comme le lieu majeur où le sensible et la subjectivité peuvent être intégrés et dépassés dans la saisie communautaire d'un mystère donné par grâce et non pas construit. Pour intégrer et dépasser le romantisme, l'A. préconise de s'inspirer des œuvres de René Girard (sa critique salutaire de la posture romantique d'une poésie solipsiste, alors que le mimétisme fonde l'œuvre), H.-U. von Balthasar (sa réintroduction des catégories du beau, du drame et du sublime par excellence qu'est la Croix dans la théologie), et Louis Bouyer (ses travaux sur la liturgie, son intérêt pour la littérature, et sa mise en lumière de l'héritage juif avec une vocation spécifique ouvrant sur l'universel).

fr. Jean-Thomas DE BEAUREGARD, o.p.

Jean DUCHESNE, *Le Catholicisme minoritaire? Un oxymore à la mode*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016, 1 vol. de 130 p.

Les mêmes thèmes du livre de 2013 sont ici également orchestrés. Dans cet essai très court, l'A. déplore un discours ecclésial qui se satisfait d'une situation de minorité, incompatible selon lui avec l'idée même de catholicité : « Le catholicisme minoritaire est un universalisme marginalisé » (p. 11). L'A. relativise d'ailleurs la situation de minorité du catholicisme, qui ne vaut qu'à l'échelle européenne. Partout ailleurs, c'est le sécularisme qui est une anomalie, et même en Europe, l'agnosticisme et l'athéisme ne sont possibles qu'à proportion de l'enracinement chrétien.

L'A. développe longuement ces deux points, puis revient sur la revendication minoritaire. Deux points saillants de son propos : le catholicisme doit sortir d'un ghetto élitiste qui présente au monde la foi comme un « tout ou rien », décourageant pour les néophytes ; le catholicisme doit se réapproprier la notion de communauté d'appartenance par le sang — à l'instar des juifs — et la culture. La foi chrétienne est adhésion personnelle, mais d'abord héritage transmis, appartenance reçue, à partir de laquelle les degrés d'implication peuvent varier sans aboutir à une marginalisation des personnes moins engagées.

Au terme de ces deux essais, le lecteur a engrangé beaucoup d'idées stimulantes, souvent originales. La limite du genre littéraire adopté est que ces idées sont moins approfondies et argumentées qu'elles ne le pourraient, mais cela donne un ton alerte au propos. L'agrément est renforcé par le constat de la fécondité d'un climat d'amitié intellectuelle et d'une école philosophique et théologique, puisque l'A. convoque, implicitement ou explicitement, nombre de collègues et amis, pour appuyer son propos : J.-L. Marion, R. Brague, H.-U. von Balthasar, J.-M. Lustiger, J. Ratzinger, L. Bouyer. Voilà de quoi inspirer l'école thomiste dominicaine.

fr. Jean-Thomas DE BEAUREGARD, o.p.