

## Recensions

### THÉOLOGIE

Emmanuel DURAND, *Évangile et Providence*, Une théologie de l'action de Dieu, « *Cogitatio fidei*, 292 », Paris, Cerf, 2014, 1 vol. de 350 p.

Les ouvrages de théologie qui traitent de la providence divine sont rares. En effet, depuis une cinquantaine d'années, la théologie s'est désintéressée d'un sujet qui semblait hors d'âge, comme d'ailleurs de tous les attributs divins — sauf la toute-puissance ou l'immutabilité qui font l'objet de fortes contestations et réinterprétations. Pourtant la liturgie, la prière de l'Église, la piété des fidèles font très fréquemment appel à la providence de Dieu, à Dieu qui s'occupe des hommes et de toutes choses dans un dessein de salut. L'idée chrétienne de providence renvoie à l'action de Dieu — et à ce qu'on appelle le gouvernement divin — dans le monde. Comment il conduit toutes choses, et en particulier les créatures spirituelles, les hommes précisément, à bonne fin. Celui qui est le principe et la fin de tout agit pour que ce tout et ses parties, selon les modalités propres à chaque être, en raison de sa nature et du don de la grâce, atteignent la fin par lui conçue et voulue. Le P. Durand ne se contente pas de reprendre et ressaisir la théologie, à forte structure métaphysique, de l'Aquinat, il se propose de l'élargir et de l'exprimer en des termes qui tiennent compte des inflexions propres à la théologie contemporaine, et

de répondre sans esprit de critique appuyé aux orientations et contestations des théologies surtout nord-américaines. Il ne prétend pas non plus faire une théologie intégrale de la providence — ce que d'aucuns pouvaient lui reprocher — mais il en déploie les virtualités et les connexions pour l'étendre à d'autres paramètres théologiques, spécialement christologiques. C'est une théologie pascalle de la providence à laquelle il nous convie. Son projet est un parcours en huit temps : 1) pour point de départ, il repère ce qui se dit de l'action de Dieu dans la culture et la théologie contemporaine. C'est un état des lieux sous le titre évocateur : « Le caractère problématique de l'action de Dieu » (chap. I, p. 13-60). L'autonomie revendiquée fait concurrence à la causalité à la fois surplombante et immanente de Dieu. Le refus de la dépendance ontologique ou morale ne facilite pas la compréhension et l'acceptation d'un Dieu cause, principe et fin. Les théologies du retrait en font un présupposé. Par-delà ce retrait divin, l'A. observe, à la suite de Ian G. Barbour, huit modèles connus pour penser l'action de Dieu dans le monde (cf. p. 34-48). Il en tire quelques conclusions épistémologiques à partir desquelles il dresse le cahier des charges à honorer pour l'élaboration d'une théologie de l'action providentielle de Dieu. Le chap. II met au point l'analogie selon laquelle il est requis et possible de penser l'action de Dieu dans les choses :

« L'analogie de l'action à l'Épreuve » (p. 61-89). On ne saurait la concevoir sur le modèle univoque de l'action physique, mais plutôt à partir du modèle thomasien de ce que Durand appelle « l'analogie différenciée de l'action », et qu'il expose en s'inspirant du *Contra Gentes*, Lib. II, en apposition à l'analyse de « la singularité de l'agent dans l'action » selon Hannah Arendt. Le modèle biblique de cette action est investi et jugé à l'aune des concepts de l'Alliance et de la Révélation, lesquelles impliquent un mode de présence de Dieu aux choses et aux événements. L'action de Dieu possède une dimension objective et ontologique fondamentale qui ne peut se résoudre à une simple action intérieure, subjective et interprétative. Or en appeler à la Providence n'est pas seulement trouver un sens, fournir du sens aux événements contingents et singuliers de la vie humaine, en général et en particulier. Ensuite, l'A. interroge la manière dont saint Augustin dans les *Confessions* discerne existentiellement l'action salvifique de Dieu dans sa propre vie et dans l'histoire (chap. III, p. 91-129). Avec saint Thomas d'Aquin, le regard devient plus métaphysique. Durand retient de l'analyse thomasienne le mode selon lequel Dieu est dit pouvoir (providence) au salut de chacun (chap. IV, p. 131-183). Les sermons paroissiaux de John Henry Newman permettent à l'A. de considérer le discours pastoral sur la providence, dont le cardinal, alors anglican, serait un modèle (chap. V, p. 185-217). Arrivé à ce point, Durand estime que tout modèle et toute analogie doit intégrer ce qu'il appelle, contre toute forme de théodicée, « l'aporie de la démesure des maux » (chap. VI, p. 219-244). C'est alors qu'interviennent très judicieusement « trois regards bibliques sur la Providence en ses modulations pascales » (chap. VII, p. 245-294). Le chap. VIII traite des médiations et des relais de la providence salvifique de Dieu : Écritures, prophéties et miracles, causa-

lité des créatures, en général et en particulier, contingences des événements et mal que Dieu « assume », Église et sacrements (p. 295-331). Ce qui permet à l'A. d'insister très opportunément sur la dimension christologique, pneumatologique et eschatologique de la providence. La conclusion se présente en une brève ouverture très évocatrice : « La Providence comme miséricordieuse Trinité » (p. 333-334). Une perspective de grande ampleur, qui n'entre pas dans les arcanes des discussions classiques en scolastique concernant le mode de synergie de la causalité première et de la causalité seconde. L'A. combine harmonieusement le langage plus phénoménologique, parfois descriptif et existentiel, et l'analyse métaphysique qui évite la pure et simple juxtaposition. Il sait convoquer divers genres littéraires, le tout noué dans ce style qui lui est propre. Un livre bienvenu.

fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.

Emmanuel DURAND, *L'Être humain, divin appel*, Anthropologie et création, « Cogitatio fidei, 301 », Paris, Cerf, 2016, 1 vol. de 260 p.

Le P. Durand publie à un rythme soutenu. C'est un théologien fécond. Peu systématique et aussi peu scolaire que possible, il procède par touches successives, sans jamais s'en tenir au tout fait; au contraire, il sait établir des liaisons que sa large culture philosophique lui suggère. Les problématiques contemporaines sont très présentes, ce livre en dépend pour beaucoup. La phénoménologie, surtout française, est une référence privilégiée (M. Henry et J.-L. Chrétien), mais non la seule. L'Écriture et les Pères (Augustin) sont largement convoqués, pas seulement pour fonder, illustrer, appuyer ou confirmer une thèse personnelle, mais au titre de leur capacité à lui fournir des

outils pertinents à l'élaboration de son discours. Comme son précédent ouvrage à propos de la providence, le P. Durand développe sa pensée en huit chapitres qui s'enchaînent harmonieusement. L'A. entend donner une réflexion théologique sur l'être humain, dans sa condition existentielle. Cet essai d'anthropologie veut embrasser la singularité de l'être humain de la création à son accomplissement eschatologique, et par l'histoire qui est puissance de singularisation. Le point de départ est le paradoxe de l'homme insignifiant au regard de l'infini du monde créé et de l'histoire, dont la singularité se noie dans la démesure quantitative du monde. L'A. nous invite, grâce à la révélation judéo-chrétienne, à accomplir un saut qualitatif qui permet de dépasser cette démesure et de montrer comment la singularité humaine est fondée par un appel divin, créateur et sauveur, éternel et sensible. Le premier chapitre pose les termes de la discussion. Plus qu'une définition de la nature humaine, l'A. cherche à décrire sa condition. Il passe en revue plusieurs aspects de cette condition : un être en relation, une liberté qui ne trouve pas à s'accomplir dans les seules limites spatio-temporelles et qui est confronté à la réalité de la mort, un être qui cherche la vérité, un être qui se réalise dans l'engagement de son action, un être charnel et spirituel, un être de désir en quête du bonheur, un être capable de lutte, de résistance et de violence, un être de culture capable cependant de barbarie et de régression. L'A. tire de cette description cinq paradoxes : la liberté et ce qu'on pourrait appeler l'instinct grégaire qui a peur de la solitude, la liberté et les conditionnements dans lesquels elle se meut, la culture et la barbarie, la finitude et le désir d'infini, la mortalité. La question est alors posée : « Faut-il simplement vivre sa vie en accordant tout son prix à l'éphémère et au moyen terme ? Est-il fondé, tout en savourant le goût présent de nos bonheurs

humains, toujours partiels, d'espérer que nos singularités entre-tissées soient appelées à une vie nouvelle, qui soit toujours la nôtre ? » (p. 39). Ce chapitre se présente donc comme une ouverture à laquelle la suite de l'ouvrage cherchera à répondre.

C'est pourquoi l'A. scrute d'abord la Parole de Dieu. Le chap. II consulte l'incircouvable texte de *Gn 1-3*. À partir de la distinction biblique entre l'image et la ressemblance, il discerne la dimension dynamique de l'être humain qui « n'est pas tout entier déterminé par un donné fixe dès l'origine » mais qui « créé en voie d'alliance, pour un devenir libre, [...] doit passer de l'image à la ressemblance » (p. 69). Dieu appelle l'homme à reproduire la manière d'être divine au centre de la création. Appel et alliance caractérisent la condition singulière de l'homme dans le monde créé. À partir de cinq psaumes sur la Création, dont le huitième, nous découvrons ensuite la vocation spéciale de l'homme : « De la démesure des cieux, l'humain apprend à se reconnaître tout petit, tandis que de la parole de Dieu (*Gn 1*), il apprend qu'il a une vocation divine au sein de la création et qu'il est singulièrement cher à Dieu, bien qu'il soit mortel » (p. 77). Les psaumes montrent l'homme en relation avec Dieu d'une manière particulière : « L'être humain est singularisé par le regard divin » (p. 100). Puis, l'A. entre en dialogue avec la théologie postmoderne qui, inspirée par Derrida et Heidegger, rejette toute projection ontologique, doctrinale ou institutionnelle de Dieu, en quête d'une théologie moins sûre d'elle-même (cf. p. 101). Il veut répondre à cette quête postmoderne en proposant une théologie de la création fondée sur la corrélation entre Dieu et le croyant, l'un appelant, l'autre répondant. Ces catégories ont un fondement biblique évident (cf. *Is 48*, 12-13 par exemple). L'A. invoque alors le beau commentaire d'Augustin sur la Genèse qui distingue un double appel de Dieu sur la créature, le premier informe et le second

perfectif qui, pour la créature libre, exige une réponse au premier appel. L'A. voit ensuite une continuité entre l'appel créateur du Verbe et l'appel salvifique du même Verbe incarné : « Lorsqu'il nous parle par l'Évangile, comme il l'a fait à l'adresse de ses disciples, il nous reconduit à la Voix intérieure qu'est pour chacun de nous le Verbe créateur, Maître intérieur » (p. 112). Cet enracinement de la rédemption dans la théologie de la création, à partir de saint Augustin, ne manque pas d'intérêt, situant l'ordre sacramental, en particulier le baptême, comme une *reformatio* ou nouvelle création. L'A. ne manque pas de relever cependant le paradoxe augustinien qui limite l'amplitude de l'appel salvifique et neutralise ainsi la vision universelle d'un rappel (*revocatio*) qui s'enracine dans l'appel créateur. Il souligne les avantages que présente une théologie de la création comme appel. Alors peuvent être unifiés les trois passages de la créature comme trois réponses à l'appel divin, création, conversion, résurrection de la mort.

La théologie de la création étant fondée sur l'appel divin qui fait surgir la créature humaine comme une réponse, l'A. peut alors tenter de jeter une lumière sur les différents paradoxes relevés au premier chapitre. Tout d'abord, au chap. V celle entre l'autonomie revendiquée de la créature, surtout depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, et sa dépendance existentielle dans l'acte d'être auquel elle participe. À la suite de Sertillanges répondant à Sartre, l'A. affirme que « la relation de création fonde l'autonomie humaine » (p. 164). N'est-ce pas en effet la relation à Dieu qui donne à l'homme sa liberté vis-à-vis de tout ce qui est créé ? Alors, depuis la visite du Fils de Dieu dans la chair, le monde n'est plus un espace disproportionné pour l'homme, mais un champ ouvert pour la mission, à la suite du Christ et avec la puissance de son Esprit.

Ensuite, le chap. VI est une réflexion très aboutie de théologie de l'histoire,

modeste, prudente, sans optimisme facile et résolument eschatologique. Il considère le paradoxe de la condition historique de l'homme. Son origine fondatrice, dont *Gn 1-3* se fait l'écho, ne nous est pas connue sous la forme d'un récit historique de commencement, mais sous la forme d'un récit mythique de type étiologique (cf. p. 47-57, qui dépend étroitement des thèses d'A. Wenin). Ce qui est une manière devenue courante de le caractériser. Mais peut-on se contenter d'une telle interprétation — qui fait peu de cas d'un état réel de justice originelle et de l'historicité du péché originel —, quand on sait ses implications pour la théologie de la Rédemption. La perspective de l'A. est progressive selon une économie historique tout entière christocentrée. Comment concilier l'apparente insignifiance d'une vie humaine au regard de la longue histoire du monde, surtout depuis l'essor de la géologie où l'histoire de l'humanité n'apparaît que comme un petit phénomène, et la valeur unique de chaque être humain dans l'histoire du salut ? Ici, l'A. explore à nouveaux frais la théologie de l'histoire, écartant d'emblée les écueils d'une sécularisation de l'histoire du salut. Il affirme clairement que cette dernière est, au sein de l'histoire des hommes, rencontre entre deux libertés, celle d'un Dieu qui se communique, et celle de l'homme à qui il appartient d'accueillir le don de Dieu pour qu'il entre dans l'histoire. Alors l'insignifiance de l'homme au regard de l'histoire s'estompe. Et pourtant, cette histoire porte beaucoup d'ambiguïtés : « La barbarie reste contemporaine à toute époque, même si elle change d'objet. Bref, la part d'échec et d'obscurité de l'histoire humaine paraît incommensurable et indépassable » (p. 189). L'A., invoquant Augustin et Newman, dénie la capacité de donner une portée historique à la singularité de la vie de chaque homme, quelle qu'en soit la dimension qualitative. Il faut donc la considérer dans un ensemble plus

large, plus communautaire et eschatologique, celui du Christ Total qui est le *telos*, lui qui, relevé d'entre les morts, a dissipé l'ambiguïté. L'appel créateur devient, dans le Christ, appel rédempteur. La création n'est pas issue d'une émanation nécessaire, mais d'un acte d'amour gratuit. Elle est œuvre trinitaire, selon Thomas d'Aquin, tout a été créé par le Père dans le Verbe et l'Esprit. Trinitaire dans l'origine, elle est christique dans sa finalité, lorsqu'elle sera accomplie dans le Christ Total. L'A. ose ici une théorie particulière selon laquelle la création est pascalle dès l'origine, indépendamment de la chute. Pascalle au sens qu'elle est destinée au passage de la vie terrestre à la vie éternelle. Comment comprendre alors ce que sera l'humain dans la vie de gloire? C'est l'objet du dernier chapitre. Il y aura bien continuité et discontinuité. L'A. compare le rapport entre le présent et l'avenir avec celui entre l'état d'origine et l'état présent. Il est intéressant de faire ce parallèle entre la chute et l'entrée en gloire. Dans les deux cas, l'humanité connaît une continuité et un point de rupture qui nous empêche d'épiloguer sur ce que sera l'*eschaton*, comme sur ce que fut l'état d'origine. L'A. dégage seulement quelques principes : l'unité de l'être humain dans sa corporéité exige de redonner au corps sa place et sa participation à l'espérance glorieuse par la résurrection. Le septième chapitre s'inscrit — on pouvait s'en douter après ce qu'a dit l'A. de l'appel primordial et immémorial du commencement — dans une perspective résolument christocentrique qui ne fera pas l'unanimité chez les thomistes (p. 197-222). La promesse d'immortalité à venir, et qui oriente l'histoire par-delà ses soubresauts et ses incohérences apparentes, se fonde sur la Révélation du monde nouveau. Elle concerne toute la création. La résurrection accomplit par-delà la mort la trajectoire singulière de l'homme, dont l'unité substantielle (âme et corps) fait la cohérence et détermine la structure sotériolo-

gique de son histoire et de son accomplissement. L'anthropologie de la singularité humaine trouve son achèvement dans la communion des saints avec Dieu trinité (cf. p. 223-245). C'est seulement ainsi que la foi chrétienne procure à l'interrogation sur l'homme et sa destinée, sur la singularité de son origine, de son existence et de sa fin, la réponse à la fois la plus inattendue et la plus consonante à son désir fondamental. L'A. ose aussi aborder la délicate question de l'engagement de la liberté qui, dès ici-bas en sa condition historique, engage le sujet au-delà du temps présent. « La liberté est le pouvoir de ce qui est éternel », disait K. Rahner (cité p. 239). Enfin, l'humain est un être solidaire, tant dans le mal que dans le bien. Solidarités comparables mais diamétralement opposées en ce que la solidarité dans la mal disjoint le lien social alors que celle dans le bien « contient un potentiel de communion » (p. 241). En conclusion, L'A. affirme que « l'appel sauveur lancé par le Christ à travers sa voix de chair est la résonance temporelle de l'appel éternel, fondateur de la singularité de chacun » (p. 248).

L'intérêt majeur de cet essai est de considérer l'homme dans son entière destinée, depuis l'appel créateur dans le Verbe jusqu'à l'appel dans la gloire en passant par sa condition historique. Il rassemble en une large synthèse des questions habituellement éparpillées en plusieurs traités théologiques. L'A. aborde tous les paradoxes de l'humain et essaie d'apporter une lumière théologique sans quitter le dialogue avec le questionnement moderne. La théologie de l'appel apporte sûrement à « la créature humaine une identité dynamique en chemin de la potentialité vers une pleine actualité » (p. 69). Elle complète ainsi une anthropologie exclusivement centrée sur la dimension métaphysique où l'humain serait un « tout entier déterminé par un donné fixe dès l'origine » (*ibid.*). Cette théologie de l'appel a ses racines dans la Bible : « L'être

humain est créé en voie d'alliance, pour un devenir libre. Il doit passer de l'image à la ressemblance » (*ibid.*). L'homme entretient ainsi avec Dieu une relation de prédilection singulière. La création est une relation par laquelle la créature participe à l'acte d'être. Relation et appel s'appellent et, chez Celui en qui dire et faire s'identifient, l'appel fait participer la créature à l'être (cf. p. 151). L'itinéraire de l'homme dans la constitution progressive et historique de sa singularité se réalise à la fois, et parfois en mode de tension, pour ne pas dire de paradoxe, entre dépendance, autonomie (liberté) et relation à d'autres — et à Dieu surtout. Il répond à un appel créateur, qui vient de Dieu, pour entrer en alliance et en communion avec lui et avec les autres. L'homme naît et reste toujours inachevé, cependant il se déploie et se singularise dans le temps en devenant humain. L'achèvement comme la perfection de son être d'homme (masculin et féminin), le terme du parcours de la singularité, est eschatologique et trinitaire. En revanche, son origine est historique sans se résoudre à l'immanence close de l'histoire, puisqu'il s'ouvre dès le début à un au-delà de l'histoire qui lui donne sens. L'origine fondatrice de l'homme est divine, comme l'appel qui en découle. La création est le résultat d'un amour qui est appel de la créature en son existence et en ses choix libres. Elle est « prédilection universalisée », qui attend et suscite une réponse toujours singulière, et qui prend forme sacramentelle, spécialement baptismale, dans l'univers renouvelé par le Verbe et l'Esprit. La dimension christologique, éthique et théologique de l'anthropologie du P. Durand est fortement soulignée. Au plan éthique, il tente d'articuler les « paradoxes » modernes de l'autonomie, de la dépendance et de la relation, au double plan horizontal et humain, vertical et divin de la créature en son existence et son agir singulier. Ce livre est un bon exemple de dialogue avec la pensée

contemporaine, sans toutefois assumer son rejet d'une métaphysique de l'être. Cependant, l'A. a privilégié une approche existentielle de la condition humaine, approche qui, dans le contexte actuel, gagnerait à assumer davantage cette dimension métaphysique qui est fondamentale, et qu'il reconnaît, et sans laquelle l'anthropologie reste à mi-chemin.

abbé Denis LE PIVAIN,  
fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.