

Recensions

• Jean-Baptiste LECUIT, *Le désir de Dieu pour l'homme. Une réponse au problème de l'indifférence*, coll. « Cogitatio fidei », n°303, Cerf, Paris, 2017.

Jean-Baptiste Lecuit ocd, familier des approches psychanalytiques (comme en témoigne sa thèse sur Antoine Vergote, reprise en 2007 dans *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse*), et spécialiste d'anthropologie théologique, ne pouvait pas ne pas aborder la redoutable question du désir et de sa place en théologie.

En partant de l'équation johannique « Dieu est amour » (I Jn 4, 1), on ne peut pas manquer de s'interroger sur le « désir de Dieu », qualifiable de « naturel » ou de « surnaturel », avec les deux aspects du génitif : objectif (Dieu en tant qu'objet du désir humain) et subjectif (Dieu en tant que sujet désirant). Approfondissant ses recherches antérieures sur l'inhabitation trinitaire (*Quand Dieu habite en l'homme...* en 2010), notre auteur envisage successivement les deux versants du « désir de Dieu », à savoir le désir de l'homme pour Dieu (1^{ère} partie) et le désir de Dieu pour l'homme (2^{ème} partie), stipulant par là-même un « renversement de perspective » (p. 18).

Nous disposons donc désormais d'une véritable « somme », puisque l'A. explore avec une extrême érudition et une méthodologie impeccable tous les aspects de cette double problématique. Bien entendu, il commence par le désir humain vers Dieu dont il présente toutes les facettes théologiques, retraçant avec précision le développement des différentes écoles de pensée, surtout dans l'Occident latin.

Au ch. 5, en posant la question-clef « Avons-nous un désir naturel de Dieu ? », l'A répond par une évaluation plutôt critique de la théologie de Henri de Lubac, et surtout de sa reprise par John Milbank, un des chefs de file du mouvement dit de la « Radical Orthodoxy ». Pour l'A., H. de Lubac et ceux qui se réclament de lui ont mal compris s. Thomas et s'enferment dans une ontologie qui « suppose qu'un désir naturel ne peut pas être vain, ce qui semble introduire l'exigence de sa réalisation, et donc en contredire la gratuité » (p. 143).

Toutefois, on pourrait objecter que la gratuité du don divin, plaçant ce désir au cœur de la créature humaine, interdit d'imaginer une quelconque nécessité en Dieu : ce que Dieu veut, il le veut en toute liberté et pourrait tout aussi bien ne pas le vouloir. Il en va de même pour la créature humaine, créée « à l'image et à la ressemblance » de Dieu : par nature, nous sommes bien en capacité de désirer Dieu et de vouloir le connaître pour lui être unis, mais tout aussi capables de refuser d'accomplir ce pour quoi nous sommes faits. Sinon, il n'y aurait pas plus de « désir naturel » humain envers Dieu que de « désir naturel » divin envers l'homme : il n'y aurait que deux existences totalement indifférentes l'une à l'autre (l'existence finie de l'humanité et l'existence infinie de Dieu), bien que la première résulte de la volonté créatrice du second.

Toute la seconde partie de l'ouvrage (ch. 6 à 11) reprend la problématique à partir de Dieu lui-même : dans son immutabilité et sa perfection, peut-il réellement désirer quoi que ce soit ? En passant en revue tous les arguments favorables ou contraires à cette thèse (ch. 6 à 8), puis en évaluant « la valorisation du désir de Dieu pour l'homme par les pasteurs et

spirituels des XVIe-XIXe siècles » (ch. 9), l'A. nous offre un saisissant panorama de la théologie patristique, médiévale et moderne et de ses retombées spirituelles, qu'il évalue soigneusement.

Le sous-titre de l'ouvrage (« Une réponse au problème de l'indifférence ») met en lumière la portée apologétique de la démarche : il s'agit d'apporter une réponse à cette indifférence religieuse croissante en Occident, qui est ressentie comme un défi pour la théologie comme pour la pastorale. En partant d'une analyse lucide de la situation, l'A. se livre aussi à une critique de la théologie, accusée d'avoir trop souvent « parlé de Dieu » au lieu de s'enraciner dans une véritable expérience de rencontre où l'homme « parle avec Dieu » : « La priorité n'est pas celle de la défense de la vérité de la foi selon une approche théorique, mais l'approche de cette même vérité en tant qu'elle est avant tout celle d'une rencontre interpersonnelle, d'une communion et d'une autodonation mutuelle, et peut à ce titre susciter le désir » (p. 15).

Cette critique n'est pas entièrement convaincante pour deux raisons : d'abord, l'indifférence religieuse n'est pas nécessairement synonyme d'extinction du désir humain pour Dieu comme le montre, chez bon nombre de nos contemporains, la coexistence possible d'une authentique recherche spirituelle avec une prise de distance, tout aussi réelle, vis-à-vis des religions instituées.

Une autre raison serait que la relation de l'homme avec Dieu ne peut pas être examinée uniquement sous un angle strictement individuel : il nous faut prendre en compte également la dimension collective de cette relation, ecclésiale par conséquent. Il semble que le désir de Dieu vise toute l'humanité, appelée à devenir le « corps du Christ », ce qu'elle est déjà, au moins potentiellement. Tout en conservant la dimension personnelle de la rencontre entre le désir humain pour Dieu et le désir divin pour l'homme, puisque, comme le dit l'Écriture sainte « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tm 2, 4), ne pouvons-nous pas considérer qu'il s'agit là d'un désir englobant auquel chaque individu aura à répondre personnellement afin de trouver sa place et sa singularité dans l'unique corps du Christ, en fonction de son histoire personnelle ?

Dominique FOYER

• Philippe HENNE, *Clément d'Alexandrie*, éd. du Cerf, Paris, 2016, 364 p., 24 €.

Philippe Henne (P.H.) s'emploie depuis plusieurs années à mieux faire connaître les Pères de l'Église au public francophone et à en souligner l'actualité. Ont ainsi paru sous sa signature, à un rythme soutenu, des monographies sur Origène (2004), Hilaire de Poitiers (2006), Grégoire le Grand (2007), Léon le Grand (2008), Jérôme (2009), Tertullien (2011), le Pasteur d'Herma (2011), Basile de Césarée (2012), Clément de Rome (2013), qui font autorité dans le petit monde des patrologues. Mais, par leur qualité littéraire et surtout pédagogique, elles sont aussi très accessibles à un plus large public. Après s'être divertie à l'écriture de deux ouvrages sur des sujets connexes (*Le Vertige divin*, 2014, qui traite du phénomène des stylites ; *Les Invasions barbares* vues par les auteurs chrétiens, 2016), l'infatigable dominicain, professeur à la Faculté de théologie de Lille, nous revient avec un excellent *Clément d'Alexandrie*, où, une fois de plus, l'auteur fait la démonstration de sa grande connaissance du milieu dans lequel ont vécu, prié, pensé et écrit les Pères, et de sa capacité à les rendre audibles pour l'aujourd'hui de la foi.

De la vie de Clément, né sans doute vers 150 et décédé entre 212 et 215, vraisemblablement en Cappadoce, où il avait fui une dizaine d'années plus tôt la persécution de Septime Sévère, on ne connaît à vrai dire pas grand-chose. S'il reçut, selon ses dires, sa première formation intellectuelle à Athènes, on ne peut pas affirmer qu'il y est né. Je ferais volontiers remarquer que son nom complet, Titus Flavius Clemens, indiquerait plutôt une origine romaine, peut-être même l'appartenance à une branche de la famille impériale des Flaviens. C'est sans doute la rencontre avec Pantène, « l'abeille de Sicile », nommé par l'évêque Demetrios à la tête de l'école catéchétique d'Alexandrie (le Didascalée), qui fixa Clément dans cette ville¹, où il allait finalement être amené à devenir le second directeur de l'institution d'enseignement. Faute de sources suffisantes, on ne trouvera pas dans la première partie du livre de P.H. l'essai biographique qu'on attend généralement dans ce genre de volume, mais une éclairante mise en contexte de la pensée et des œuvres de Clément. Efficacement armé des travaux de Gustave Bardy, Henri-Irénée Marrou et Claude Mondésert sur le climat intellectuel alexandrin et sur l'éducation dans l'Antiquité, l'auteur expose tout d'abord ce qu'a pu être la formation scolaire de Clément et la manière dont il l'a mise à profit lorsqu'il dut assumer la direction de l'école catéchétique de la grande métropole portuaire. P.H. montre très bien que, tout en privilégiant la dialectique parce qu'elle permet de débusquer les raisonnements creux, Clément adopte l'Écriture comme critère ultime de la vérité, pour autant que, dans la ligne de Philon et du Pseudo-Barnabé, elle soit généreusement ouverte à la lecture allégorique et interprétée à la lumière de la tradition orale secrète reçue des apôtres.

S'étant penché dans un superbe livre (*La Bible et les Pères de l'Église*, 2010), sur l'utilisation de l'Écriture par les auteurs chrétiens des premiers siècles, il était naturel que P.H. consacra le deuxième chapitre de son *Clément* au rapport entretenu par ce dernier avec la Bible. Comme le « canon » des Écritures n'était pas encore fixé à son époque, on ne s'étonnera pas que la Bible du docteur alexandrin ne soit pas exactement la nôtre. S'agissant de l'Ancien Testament, il utilise la version longue de la Septante, avec les deutérocanoniques, y ajoutant quelques écrits intertestamentaires du genre apocalyptique (surtout le *Quatrième Esdras*). Quant au Nouveau Testament, il y affirme la prééminence des « quatre évangiles », mais ne dédaigne pas de recourir à des textes que nous considérons aujourd'hui comme apocryphes (l'*Évangile des Égyptiens* et l'*Évangile selon les Hébreux*, l'*Épître* de Barnabé, l'*Apocalypse de Pierre*, le *Pasteur* d'Herma, la *Lettre* de Clément de Rome *aux Corinthiens*, etc.), quitte à mettre en garde contre certains passages qui lui paraissent doctrinalement contestables. De sa méthode exégétique, on retiendra l'accent mis par Clément sur le voile qui doit couvrir l'Écriture et ménager son aspect mystérieux, suscitant chez le disciple intrigué le goût d'en résoudre les arcanes. Mais cette progression mesurée dans l'herméneutique de la Révélation doit aller de pair avec l'affinement de la rectitude morale.

Introduit par trois pages (p. 93-95) fort bienvenues sur le concept de *Logos*, qui est, pour Clément, au cœur de l'articulation entre la raison et la foi en Christ, le troisième et dernier chapitre de la première partie du livre de P.H. est consacré à une présentation générale des œuvres de l'Alexandrin, où il est lumineusement montré qu'elles s'inscrivent dans

1. Je m'autorise à signaler une coquille en p. 53, dans le passage (lignes 7-9) : « Après un possible passage à Antioche, le jeune homme arriva à Athènes où il rencontra son maître, Pantène. » Il faut, bien sûr, lire « Alexandrie » au lieu d'« Athènes ».